Pierre Bourdieu

La eficacia simbólica

Religión y política



Editorial Biblos
PENSAMIENTO SOCIAL

Pierre Bourdieu

La eficacia simbólica

Religión y política

Toda la obra de Pierre Bourdieu (1930-2002) parece tener un trasfondo de conceptos religiosos, en la medida en que la construcción social de las creencias es un tema capital y estructurante de su sociología. Las nociones de *habitus*, sentido práctico, violencia simbólica, *illusio*, *collusio*, *nomos*, son modos de referirse a los procesos de reproducción y generación de creencias. El riguroso análisis que en estas páginas sobre la religión propone Bourdieu no oculta una ambición más amplia; en sus propias palabras: "Vale también, *mutatis mutandis*, para el Estado y los hombres de Estado, a fin de hacer evidentes las raíces de la ilusión tan funesta de que es suficiente con apoderarse de las «palancas de mando» del «aparato de Estado» para cambiar profundamente las cosas y las disposiciones a través de las cuales se realiza eso que se llama el Estado".
Los dos escritos que integran este volumen ("Génesis y estructura del campo religioso" y "La Sagrada Familia", este último en coautoría con Monique de Saint-Martin) cumplen el propósito de poner a disposición del lector hispanohablante textos fundamentales que aportan tanto a la comprensión del conjunto del trabajo de Bourdieu como a los estudios sociológicos de los hechos, los grupos y los procesos religiosos. Han sido traducidos respectivamente por Alicia B. Gutiérrez y Ana T. Martínez, quien es también autora de la introducción.

Editorial Biblos
PENSAMIENTO SOCIAL





La eficacia simbólica

Religión y política

Pierre Bourdieu

La eficacia simbólica

Religión y política

Traducción: Alicia B. Gutiérrez
y Ana Teresa Martínez

Editorial Biblos
PENSAMIENTO SOCIAL

Bourdieu, Pierre
La eficacia simbólica: religión y política.- 1a. ed. -
Buenos Aires: Biblos, 2009.
197 pp.; 23 x 16 cm.
Traducido por: Alicia B. Gutiérrez y Ana Teresa Martínez
ISBN 978-950-786-731-6

1. Sociología de la religión. I. Gutiérrez, Alicia B., trad. II. Martínez, Ana Teresa, trad.
CDD 306.6

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*
Armado: *Hernán Díaz*



Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
editorialbiblos@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Impreso en la Argentina

Esta primera edición
fue impresa en Primera Clase,
California 1231, Buenos Aires,
República Argentina,
en abril de 2009.

Índice

INTRODUCCIÓN

Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu

Ana Teresa Martínez

> *La actualización* [...] *que opera la historización estructural es una verdadera reactivación: contribuye a asegurar al texto y a su autor una forma de transhistoricidad que, al revés de la desrealización asociada a la eternización por el comentario académico, tiene como efecto el volverlos actuantes y eficientes, y disponibles, incluso, para nuevas utilizaciones, especialmente aquellas que opera el* auctor, *capaz de resucitar en la práctica un* modus operandi *práctico, para producir una* opus operatum *sin precedente.*
>
> Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*

Leer a un autor: opciones de método

La frecuentación reflexiva del trabajo de Pierre Bourdieu suele dejar como uno de sus saldos no menos importantes –especialmente para quienes hemos sido formados inicialmente en la literatura y la filosofía– una fuerte tensión entre la necesidad de bucear en la intertextualidad y el temor de efectuar una desrealización escolar del trabajo sociológico que se expresa en el texto. Conocemos los beneficios que aporta un buen comentario o una nota al pie aclaratoria a la comprensión de ciencias que no tienen más remedio que entregar sus resultados a través de textos escritos en lenguaje natural (sólo muy parcialmente formalizable), donde la polisemia y la inevitable reinterpretación del lector se vuelven fuente de todo tipo de equívocos. La tensión se transforma entonces en exigencia mayor de rigurosidad: se trata de detenerse a comprender y de darse los instrumentos para hacerlo, pero también de evitar construir ortodoxias o perder de vista, en el limbo de una erudición autocomplaciente, el dinamismo de la práctica de investigación concreta, fechada y situada, atravesada por búsquedas e incertidumbres, en debate con otras prácticas y con una historia social particular en cuyo entramado se fue hilvanando un texto que, en su acaba-

miento aparente, sólo da cuenta del proceso investigativo de manera parcial. La exégesis y el comentario, entonces, lejos de desrealizar, deberían practicarse de modo que aporten a la recuperación de ese dinamismo, vuelvan a los textos "actuantes y eficientes" para nuevas prácticas y nuevas obras de investigación. "Desmanualizar", evitar las síntesis apresuradas que vacían y abstractizan al simplificar, recuperar intenciones de fondo, descubrir en los pliegues de los textos las rupturas que fueron necesarias para llegar a ellos, recordar en cada caso con quién y para quién se habla, reconstruir el diálogo implícito tanto con el juego de relaciones objetivas del campo científico como de las interacciones en que se desarrollaba el trabajo del sociólogo, debería ser la meta de todo comentario y de toda exégesis. Trabajo de "orfebre", como solía decir Nietzsche, pero al servicio de la recuperación de la vida de un texto, que en este caso es la práctica de investigación que lo sustenta.

La conciencia creciente del complejo triángulo (entre la imaginación filosófica,[1] la investigación empírica y la reflexión epistemológico-metodológica) en que la teoría social se construye, no a partir de otras teorías, sino en la práctica de investigación, nos pone frente a la dificultad y la peculiaridad también de la traducción: la atención a la restitución de las particularidades de la lengua se redobla con la del vocabulario teórico y sus referencias, así como la del trabajo de campo con su contexto empírico y el cuidado sobre los procesos de construcción de conceptos y modelos. Presentar una traducción supone entonces aportar a las ciencias sociales algunas prácticas de exégesis que son comunes en los estudios literarios –especialmente de literatura clásica– y filosóficos, aunque poco habituales en la restitución de textos de sociología (¡como si se tratara de una tarea menos compleja!) pero, al mismo tiempo, supone estar alerta sobre los efectos de desrealización y poner el aparato crítico al servicio precisamente de la historización del texto y del descubrimiento del proceso concreto de investigación que éste comunica, con sus determinaciones y sus determinantes sociales incluidos. Esto es lo que intentaremos en las páginas que siguen, dentro del espacio con que contamos y, por supuesto, de nuestros conocimientos sobre las condiciones que rodearon la elaboración de los trabajos de los que tratamos de dar cuenta.

De la lectura de Max Weber a los obispos franceses

Los dos textos que aquí presentamos, uno de ellos traducido por primera vez al castellano, constituyen en conjunto la reflexión más sustantiva

1. Estamos sosteniendo que la imaginación sociológica puede ser suscitada –como de hecho lo ha sido en el caso de Bourdieu reiteradamente– por la frecuentación de textos filosóficos.

–y menos conocida– de Bourdieu sobre sociología de la religión. Entre el primer texto ("Génesis y estructura del campo religioso") y el segundo ("La Sagrada Familia"), median diez años de trabajo, entre 1971 y 1982. En las líneas que siguen trataremos de dar cuenta de las investigaciones de Bourdieu durante ese tiempo, es decir, de la problemática en la cual debería, en primer lugar, inscribirse su lectura.

Los trabajos referidos explícitamente a problemas específicos de sociología de la religión son escasos –proporcionalmente– en la obra de Bourdieu. Como ha sido ya señalado (Dianteill, 2002), esta escasez puede considerarse en cierto modo paradójica, si se tiene en cuenta que toda la obra bourdieuana parece tener un trasfondo de conceptos religiosos, en la medida en que la construcción social de las creencias es un tema capital y estructurante de su sociología. Las nociones de *habitus*, sentido práctico, violencia simbólica, *illusio*, *collusio*, *nomos*, son modos casi redundantes de referirse a los procesos de reproducción y generación de creencias, visceralmente incorporadas, con su carga productiva y a la vez fundamentadora del mundo social, en la medida en que el *nomos*, las reglas de funcionamiento que articulan los espacios sociales, en ley *ínsita*, incorporada, suelo de certezas que hace posible a la vez la cohesión y los conflictos en el espacio social. Son en buena medida las creencias socialmente construidas las que hacen presente en los agentes toda la historia del campo en cuestión y constituyen la mediación entre un estado dado de relaciones, producto de unas posiciones en un momento particular, y las tomas de posición, es decir, los discursos y las prácticas, de esos agentes en ese mismo momento. Y son también para Bourdieu estas mismas creencias del suelo social uno de los objetos de lucha más importantes, ocultos y decisivos en las luchas sociales. La omnipresencia de este tema bourdieuano hace que sus estudios específicos sobre religión merezcan una mirada más atenta de la que hasta ahora se les ha dado, tanto por lo que aportan a la comprensión del conjunto de su trabajo –y las preguntas que eventualmente pueden abrir–, como por lo que ofrecen a quienes se especializan en los estudios sociológicos de los hechos, los grupos y los procesos religiosos.

"Génesis y estructura del campo religioso" fue publicado por primera vez en 1971 en la *Revue Française de sociologie*, fundada diez años antes por Jean Stoetzel. Ese mismo año aparecerán, además de ese texto, otros cuatro artículos de Bourdieu en otras revistas: "Campo intelectual, campo cultural y *habitus* de clase"[2] (*Scolies*, 1, 1971), "El mercado de bienes simbólicos" (*Année Sociologique*, 22), "Disposición estética y competencia ar-

2. Consignaremos en castellano los títulos de los artículos y los libros para facilitar la comprensión y aligerar las notas al pie, advirtiendo que las fechas de edición corresponden evidentemente a las primeras ediciones en lengua original, generalmente francés, aunque en algunos casos se trata de inglés.

tística" (*Les temps modernes*, 295) y "Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber" (*Archives européennes de Sociologie*, XII, I). Notemos que su reflexión sobre la religión es entonces simultánea a su trabajo sobre la producción y los productores culturales. Hay que recordar que en 1971 Bourdieu había ya delineado claramente uno de los dos conceptos fundamentales de su sociología, la noción de *habitus* –en 1972 aparecerá *Esbozo de una teoría de la práctica* (Droz), que no es sino la primera versión de *El sentido práctico* (Minuit, 1980)–. La noción de campo tuvo un desarrollo más lento, vinculado a su compleja y crítica relación con el estructuralismo. Ya en 1968 ha destacado la importancia del aporte estructuralista para pensar relacionalmente el mundo social en un artículo publicado en *Social Research*, XXXV, "Estructuralismo y teoría del conocimiento sociológico". y viene trabajando sobre sociología de la cultura en términos de campo intelectual al menos desde 1966, año de publicación de "Campo intelectual y proyecto creador" en *Les temps modernes*. Bourdieu mismo esclareció en *Las reglas del arte* (1992: 256) el papel que los textos de sociología de la religión de aquellos años jugaron en la elaboración del concepto de campo. Fue en torno a estos problemas –nos dice– que, reflexionando sobre las dificultades para escapar a la tipología realista a la que inclinaba la sociología de la religión de Max Weber, encontró el modo de romper con el sustancialismo, definiendo relacionalmente los agentes a partir de sus posiciones. Si recién a partir de 1979 tenemos en *La distinción* el primer gran texto donde el mundo social es concebido en términos de espacio social (*analysis situs*, dirá en *Meditaciones pascalianas* ya en 1997), los años siguientes ven aparecer el desarrollo de la noción de campo y de los modelos de análisis que hace posible en un libro sobre el campo intelectual (*Homo Academicus*, 1984), el papel de las escuelas de elite en el campo del poder francés (*La nobleza de Estado*, 1989), el proceso de autonomía del campo literario en Francia (*Las reglas del arte*, 1992) y una sucesión de artículos donde se analiza el funcionamiento de otros espacios sociales relativamente autónomos en la sociedad francesa (el campo jurídico será abordado en 1986 y el económico en 1997). El primero de estos artículos sobre campos específicos es el segundo texto que ofrecemos aquí: "La Sagrada Familia", aparecido en *Actes de la recherche en Sciences Sociales* en 1982, que explora precisamente el campo de la Iglesia Católica en Francia, partiendo de los obispos en función en 1972. Es, seguramente no por casualidad, el año siguiente a la publicación de "Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber" y de "Génesis y estructura del campo religioso". Podemos sospechar que el trabajo de campo y archivo en torno a los obispos acompañó esta reflexión teórica.

Otro tema central en la producción de Bourdieu en ese mismo período está constituido por la reflexión sobre el lenguaje y su carácter performativo: de 1975 a 1983 datan originalmente todos los textos publicados luego en *Lo que quiere decir hablar* (1982) y los que se suman en la compilación

de John Thompson, *Lenguaje y poder simbólico* (1991).[3] Estos textos se refieren tanto a agentes y prácticas religiosas como a agentes y prácticas políticas, y están cargados de referencias comparativas acerca del campo burocrático y el Estado, así como del campo intelectual y el artístico.

En suma, mientras reflexiona sobre el campo cultural francés y el poder performativo del lenguaje, Bourdieu escribe y publica sobre agentes, procesos y prácticas específicamente religiosas en algunas pocas ocasiones, que, ordenadas cronológicamente, nos ofrecen un pequeño corpus, a saber:

- "Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber", 1971 (TRMW).
- "Génesis y estructura del campo religioso", 1971 (GECR).
- "El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual", 1975 (ELA).
- "Los ritos como actos de institución", 1981 (RAI).
- "La Sagrada Familia", 1982 (con Monique de Saint-Martin) (LSF).
- "Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos", 1982 (SCCS).
- "La disolución de lo religioso", 1987 (primera versión en 1985) (LDR).
- "La risa de los obispos", 1994 (tema retomado de LSF, 1982) (LRO).
- "Reflexiones sobre la economía de la Iglesia", 1994 (tema retomado de LSF, 1982) (REI).
- "Piedad religiosa y devoción artística", 1994 (PRDA).

En el contexto cronológico de sus otros trabajos por esos años, el panorama que se nos ofrece es el que consta en el siguiente cuadro:

Textos sobre religión	**Otros textos de la misma época**
"Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber", 1971. "Génesis y estructura del campo religioso", 1971.	"Reproducción cultural y reproducción social", *Information en Sciences Sociales*, 1971. "Campo del poder, campo intelectual y *habitus* de clase", *Scolies*, 1, 1971, pp. 7-26. "El mercado de los bienes simbólicos", *L'Année sociologique*, Nº 22, 1971, pp. 49-126. *Esbozo de una teoría de la práctica*, Ginebra, Droz, 1973. "Alta costura y alta cultura", en *Questions de sociologie*, París, Minuit, 1984, pp. 196-206 (conferencia original de 1974).
"El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual", 1975.	

3. El dato no tiene mayor significación para el presente artículo, pero vale aclarar que 1991 es el año de la primera edición inglesa en Cambridge Polity Press; la francesa de Seuil es recién de 2001.

	"Cuestiones de política", *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 16, 1977, pp. 55-94. *La distinción. Crítica social del gusto*, París, Minuit, 1979. *El sentido práctico*, París, Minuit, 1980.
"Los ritos como actos de institución", 1981.	"Prueba escolar y consagración social. Las clases preparatorias a las escuelas superiores", *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 39, 1981, pp. 3-70. "Describir y prescribir. Nota sobre las condiciones de posibilidad y los límites de la eficacia política", *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 38, 1981, pp. 70-73.
"La sagrada familia", 1982 (con Monique de Saint-Martin) "Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos", 1982. "La disolución de lo religioso", 1987 (primera versión en 1985) "La risa de los obispos", 1994 (tema retomado de LSF, 1982) "Reflexiones sobre la economía de la Iglesia", 1994 (tema retomado de la LSF, 1982). "Piedad religiosa y devoción artística", 1994.	"Lo que quiere decir hablar", *La economía de los intercambios lingüísticos*, París, Fayard, 1982. *Lección sobre la lección*, París, Minuit, 1982. *Homo Academicus*, París, Minuit, 1984.

Estudiar estos textos, en consecuencia, nos remitirá al conjunto de la sociología bourdieuana y al papel que en ella juega la producción social de las creencias, que sustentan y a la vez median la performatividad del lenguaje, pero al mismo tiempo nos ofrecerá algunas perspectivas para continuar reflexionando sobre las prácticas y los discursos que son considerados específicamente religiosos. Esto es, Bourdieu nunca pensaba la sociología de la religión como una especialidad separada de la comprensión global del mundo social: superar las divisiones de la disciplina según diferenciaciones del sentido común (sociología del trabajo, del ocio, de la juventud, del deporte, de la religión, etc.) era para él una convicción teórica y un punto de partida epistemológico y metodológico a la vez. La sociología de la religión es un caso de la sociología de las creencias, que vincula los procesos sociales de representación, de legitimación, de constitución de cuerpos de especialistas, de reproducción, diversificación y modificación del mundo social mediante prácticas más o menos institucionalizadas, entre las cuales los rituales y las prácticas lingüísticas tienen un lugar y un sentido precisos. Por tanto, la sociología del Estado, del sistema educativo y el arte y especialmente de la política le están íntimamente ligadas, por una parte a causa de la homología estructural que autoriza y facilita a la vez la tarea comparativa entre unos universos y otros, y por otra, por la común pertenencia al espacio de la producción y la reproducción simbólica. No obstante, de seguir la lógica de GECR, en la medida en que se trate de sociedades donde

la división del trabajo social ha alcanzado niveles altos de desarrollo, y por lo tanto de diversificación de espacios sociales, el campo religioso adquiere una autonomía relativa que justifica su estudio en particular. En estos términos adquiere sentido la investigación de que da cuenta LSF.

Planteadas así las cosas, la pregunta que no parece fácil de resolverse será: ¿hasta dónde llegan los límites de lo religioso? (Hervieu-Léger, 2005). ¿Es metodológicamente necesario y útil elaborar una definición de religión o esclarece más los problemas (y previene mejor la tentación de esencialismo) mantener la tensión entre la apertura y la delimitación, atentos al carácter histórico –fechado y situado– de toda definición del espacio religioso en tanto espacio social relativamente autónomo? Bourdieu parecería ofrecernos elementos para continuar trabajando en la línea de esta segunda posibilidad: considerar las creencias, los agentes y las prácticas religiosas como un tipo de creencias, agentes y prácticas que deberán ser analizadas caso por caso para discernir la peculiaridad del juego de relaciones sociales en que pueden, en una sociedad y momento dados, ser llamadas religiosas. ¿Significa su planteo una disolución de lo religioso en lo social, como interpreta Erwan Dianteill, o la preocupación de este autor tiene que ver con una definición previa de lo religioso centrada en las representaciones y vinculada a un prejuicio a la vez cristiano e ilustrado sobre el tema? ¿Partir del análisis de las funciones sociales de la religión significa desembocar necesariamente en una reducción funcionalista? ¿Era así incluso en Durkheim o será útil volverlo a leer? ¿No nos orientan en esta perspectiva los límites difusos que a nuestros ojos presenta la "producción religiosa de la modernidad" (Hervieu-Léger, 2005), pero también la complejidad de las experiencias de sociedades donde el encuadramiento institucional de las religiones oficiales, por diversas razones, no alcanzó nunca a penetrar la conducta de la vida cotidiana? Bourdieu no parece cerrar estas cuestiones, pero sí darnos instrumentos para avanzar en su estudio.

Leer a Weber y dialogar con Lévi-Strauss a través de Durkheim

Los dos primeros textos de nuestro pequeño corpus (TRMW y GECR) deben ser considerados inseparables, casi como si uno fuera el núcleo en borrador del otro, o su esqueleto teórico, preparando una tarea más extensa de exégesis histórica. Si ambos textos tienen como principal referencia el capítulo 5 de *Economía y sociedad*, GECR parece dialogar con un conjunto más amplio de estudios de sociología histórica de las religiones.[4] Los prime-

4 Aparece una sola mención del conjunto de textos editados en castellano como *Ensayos de sociología de la religión*, de Weber, precisamente del capítulo teórico titulado "Excurso" en la edición de Taurus. Las menciones del budismo son pocas y no refieren al texto de Weber, no hay

ros párrafos de TRMW proponen lo que será la clave de lectura de ambos artículos: si los autores clásicos de la sociología permiten ver aspectos distintos de los fenómenos, que pueden ser complementarios, el aporte fundamental de Weber es permitir enfocar los hechos religiosos en su autonomía relativa. En realidad, el "diálogo de toda la vida" con Marx que Bourdieu atribuye a Weber podría expresar su propia preocupación teórica en aquel momento de su trabajo, empeñado en darse los medios de estudiar a la vez las determinaciones y la productividad de los agentes. Su tarea de entonces, de analizar el mundo social de los intelectuales en términos de campo, suponía escapar de una concepción mecanicista de la influencia de las estructuras económicas (la idea de "reflejo" como reducción del orden simbólico a sus condiciones económicas y sociales) y a la vez de una idea ingenua de la autonomía en términos de "carisma" (genialidad, talento innato, inspiración, etc., en el caso de sus productores culturales), que no era sino una explicación indígena, es decir, endógena. Para extraer toda la fecundidad del trabajo weberiano, Bourdieu propone entonces afinar una interpretación que defina las ambigüedades y vacilaciones que advierte en el capítulo 5 de *Economía y sociedad*, reconociendo a la vez que es en el mismo texto donde encontrará los elementos para hacerlo, y –sabemos por su reflexión posterior– para resolver su propio problema teórico-metodológico.

La resolución tiene que ver con el paso del interaccionismo de los agentes al juego de fuerzas en el campo, y para justificarlo Bourdieu propone dos rupturas epistemológicas (en el sentido de Gaston Bachelard, tal como se plantea en *El oficio de sociólogo*, 1968). La primera, para abandonar la lectura interaccionista de los tipos ideales de agentes, evitando así convertirlos en tipos psicológicos; la segunda, para construirlos en términos de relaciones, es decir, a partir de sus posiciones y no de una serie de rasgos que siempre seguirán siendo incompletos. En este punto la lectura que Bourdieu hace de Weber trata de ir más allá de lo que llama "su metodología explícita", y en esta operación adelanta planteos que Jean Claude Passeron (1996, 1998) desarrollará ampliamente años después, acerca del carácter lógico de los tipos ideales weberianos. En realidad Weber, a pesar de su insistencia en el carácter no genérico de los tipos ideales, al construirlos en este texto y en particular en la idea que allí aparece del carisma no sería consecuente sobre este punto. Más bien, estaría tratando los tipos como el fruto de una abstracción en el sentido clásico, en la que a mayor número de casos diversos tenemos menor número de características comunes para formar el concepto, y, por tanto, un vaciamiento progresivo de contenido histó-

---

alusiones al taoísmo ni al confucianismo, aunque sí al judaísmo antiguo. El texto de Bourdieu parece más bien centrarse –no por casualidad– en el estudio de la tradición occidental, del judeo-cristianismo, recurriendo a estudios historiográficos recientes en aquel momento y a ejemplos de la tradición clásica grecolatina, que él conocía bien. El interés no parece estar puesto tanto en una exégesis minuciosa de la sociología de la religión weberiana cuanto en la elaboración de su propia concepción de los procesos de diferenciación social en términos de campo.

rico (es decir, a mayor extensión, menor comprensión). Weber quedaría por esto encerrado en la tarea de una enumeración siempre incompleta de atributos (*inevitablemente* incompleta, si, como plantea Passeron, los conceptos en ciencias sociales deben ser tratados como abiertos en extensión y comprensión) que, por eso, al hacer una descripción histórica, obligan a la mención continua de las excepciones. Corrigiendo estas inconsecuencias, Bourdieu se propone asir, detrás de la metodología explícita de Weber, su intención profunda, distinguiendo los instrumentos de pensamiento y el uso concreto que Weber hace aquí de los principios que aquellos ponen en juego. Esto supone pasar de los conceptos genéricos al uso de términos relacionales, a fin de no perder la complejidad de la historia en el proceso de construcción de los tipos. La noción de campo será el instrumento teórico que le permita en este texto concretar ese pasaje.

Pero aún falta despejar otro obstáculo: el de la lectura interaccionista. Bourdieu (quien en la década de 1960 había realizado una estadía breve en Princeton y Pensilvania, durante la cual conoció a Erving Goffmann) considera en ese momento que la lectura interaccionista del texto de Weber no es imposible, pero no logra despejar los problemas con los que el sociólogo alemán parece debatirse. Considerar en estos términos a los agentes religiosos implica, como hace Weber, ir asumiendo el punto de vista de cada agente en relación con cada uno de los otros, pero ello no permite construir el juego completo de relaciones, y sobre todo no ayuda a comprender cómo es que se produce la acumulación original de poder simbólico que supone el "carisma" del profeta. Centrarse en las interacciones como relaciones intersubjetivas de agentes en presencia convierte los tipos en abstracciones psicológicas y oscurece el papel central de las relaciones objetivas entre posiciones, condenando a ver el carisma como una cuestión de inspiración individual, una posesión inexplicable del profeta, es decir, a quedar encerrados en la explicación profética que sostienen el profeta y sus seguidores. Nuevamente, también para superar este límite, los agentes deberían ser definidos por sus posiciones, y es el juego de relaciones objetivas entre las posiciones –como veremos más claramente en GECR– el que adquiere el carácter ideal-típico que habilita las comparaciones históricas, permitiendo eludir la trampa sustancialista de definir a los tipos por rasgos precisos que nunca estarán todos presentes, nunca combinados del mismo modo y en cada caso tendrán diferente valor y sentido. Aprehender estos sentidos precisos exige un modo de construcción conceptual más atento a las relaciones, pero más atento sobre todo a las relaciones entre posiciones que a las interacciones entre individuos.

El precepto durkheimiano[5] de explicar lo social por lo social se concreta

5. Que Durkheim debía a su formación con Émile Boutroux (Durkheim, 1975b: 403), es decir, se trata de una opción epistemológica contraria al reduccionismo.

aquí en la construcción objetiva por la cual Bourdieu interpreta a Weber y trata de ir con él más lejos, con ayuda de Marcel Mauss: apelar a las relaciones objetivas conduce a pensar la producción de creencias en términos de trabajo social y así visualizar las condiciones en que la profecía del profeta deviene posible. La cita de Marcel Mauss que trae a colación Bourdieu revela la dinámica de su propia reflexión: "Hambres, guerras, suscitan profetas, herejías; contactos violentos afectando incluso la distribución de la población, la naturaleza de la población, mestizajes de sociedades enteras (es el caso de la colonización) hacen surgir fuerte y precisamente nuevas ideas y nuevas tradiciones [...]. No es necesario confundir estas causas colectivas, orgánicas, con la acción de los individuos que son los intérpretes más que los amos. No hay pues que oponer la invención individual a la costumbre colectiva. *Constancia y rutina pueden ser cosa de los individuos, innovación y revolución pueden ser obra de los grupos*, de los subgrupos, de las sectas, de los individuos que actúan por y para los grupos" (Bourdieu, 1999: 57, subrayado del autor). Si la construcción del juego de relaciones objetivas, en lugar de perdernos en la abstracción, nos remite a la complejidad de la historia, es porque en cada caso no se tratará sino de estudiar los procesos de trabajo social que hacen y deshacen constantemente la historia. Y aquí recuperamos al mismo tiempo las relaciones, las posiciones y los agentes en su historicidad concreta. Si es posible descubrir invariantes en esa historia, no será sino la constancia de ciertos juegos relacionales en ciertas condiciones históricas de posibilidad. Agentes socializados, que son lo que son en su contexto y hacen con él y contra él lo que pueden y según creen en cada caso, pueden así explicarse sin pretensión de predecirse y sin perderse en la sociografía de los individuos. La noción de *habitus* asoma en el texto para ayudar a construir la idea de trabajo social como trabajo religioso y mediar entre las relaciones objetivas y la historia. La necesidad que Bourdieu plantea de estudiar las trayectorias individuales de los agentes concretos en cada caso para articular los determinismos de la historia social y las determinaciones de los agentes particulares nos remite al trabajo que ya él mismo había hecho al recuperar en la traducción del texto de Erwin Panofsky sobre el estilo gótico y la escolástica la trayectoria particular del abad Suger, principal impulsor del gótico en sus orígenes (Bourdieu, 1967). El auxilio de Marcel Mauss deja claro en TRMW que si se trata de recuperar su proyecto a través del desarrollo que de él hizo Claude Lévi-Strauss, será corrigiendo, al mismo tiempo, las tendencias del estructuralismo a omitir la complejidad histórica, tal como Bourdieu lo señalara en su artículo de 1968, donde concluye también invocando a Marcel Mauss para recuperar la dimensión genética por detrás del desarrollo estructuralista, cuyo principal aporte sería habernos posibilitado "pensar relacionalmente" el mundo social (Bourdieu, 1968b).

De este modo, en TRMW Bourdieu se permite hacer una lectura estructuralista (aunque sui géneris) del sociólogo alemán, que al mismo tiempo con-

creta otra convicción durkheimiana respecto del método, bastante posterior a *Las reglas del método sociológico*, expresada en un texto de 1908: la sociología debe aproximarse a los hechos sociales de manera objetiva *e histórica* (Durkheim, 1975a: 58-61). En esta misma perspectiva toma cuerpo la complementación de TRMW con GECR: no sólo importa la estructura sino también la génesis, y es en la génesis donde recuperaremos la productividad de los agentes. Ésta era la expresión que Bourdieu usaba a comienzos de la década de 1970 para designar su intención teórica: construir un estructuralismo genético.

En este segundo texto aparece con mucha más nitidez el trabajo social en tanto trabajo religioso como clave de la génesis (y la productividad) de los agentes y al mismo tiempo del estado de fuerzas del campo. Igual que en el primero, no se habla de "sociología religiosa" ni tampoco de "sociología de la religión" sino de "*teoría* de la religión", no por afán de construir un enfoque exclusivista sino por precisar la intención de elaborar un "instrumento de construcción de hechos científicos" (GECR, 295), es decir, una vez más, salir de la mirada indígena que, como dirá años más tarde en SCCS, tratándose de religión como tratándose de arte o de política, necesita romper con "adhesiones y adherencias" para tener alguna posibilidad de avanzar. Y en esta tarea no basta la sociografía cuantitativa al servicio de preocupaciones eclesiásticas, sino que urge la reflexión teórica. La precisión se justifica tanto más en la medida en que tenemos en cuenta que en 1971 hacía sólo quince años que circulaba *Archives des Sciences Sociales des Religions*, y los estudios de sociología de la religión adquirían legitimidad en Francia, desprendiéndose trabajosamente de la sociología religiosa de orientación católica.

La opción de Bourdieu en GECR es nuevamente la articulación de perspectivas teóricas diversas complementando los aportes de Marx, Weber y Durkheim. Del mismo modo que en TRMW, pero aquí mucho más explícitamente, el Durkheim que predomina (y complementa a Weber) es el que –retrospectivamente– confluye en el proyecto de Lévi-Strauss, es decir, el que desde *Las formas elementales de la vida religiosa* se vincula directamente con "Algunas formas elementales de clasificación" a través de la reflexión sobre el lenguaje, y trata el tema de la construcción de creencias desde la perspectiva del conocimiento más que de la acción (Martínez, 2007: 175-190). Bourdieu no parece desconocer por esos años la importancia que para Durkheim tenía la religión como movilizadora de la acción, o al menos así parecen sugerirlo las referencias en el texto a Robertson Smith, de quien Durkheim tomara su idea fundamental sobre la religión (Durkheim, 1975a: 404), pero evidentemente a Bourdieu le interesa destacar este costado por entonces poco percibido (GECR, 298-300) por el cual le era posible revincular las tradiciones escolarmente planteadas como "mutuamente excluyentes": por la mediación de los sistemas simbólicos, las estructuras mentales se corresponden con las estructuras sociales, y así las atraviesan de relacio-

nes de poder y de lucha política por la imposición de un modo de definir y de actuar legítimamente en el mundo social.

Sin embargo, nuevamente en GECR la presencia predominante será la de Max Weber, en la medida en que el interés fundamental de Bourdieu es estudiar el campo religioso, es decir, darse los instrumentos para indagar sobre los procesos de producción de creencias (culturales, política, religiosas) en sociedades en las que la división del trabajo social ha complejizado el mundo social diferenciándolo y generando especializaciones de agentes, intereses, juegos y cosas en juego. Necesita, por esto, trabajar la autonomía relativa del espacio religioso, que Weber le ayudó a visualizar. A Bourdieu le interesa saber si existe una homología estructural entre los diversos campos y si a partir de ella se pueden estudiar también las particularidades mediante un trabajo comparativo, en lo que en algún momento llamó una "economía general de las prácticas".[6] Las sociedades del capitalismo desarrollado son en este momento su preocupación, en un intento claro de completar su propio pasaje desde el estudio de las sociedades campesinas de Argelia a la sociología de la cultura en Francia, sin perder en el movimiento la construcción teórica que a partir del mundo Kabyl viene desarrollando y publicará al año siguiente en *Esbozo de una teoría de la práctica*, con la convicción de que era necesario y posible "abolir la oposición entre la sociología y la etnología". Habiendo precisado el corte epistemológico de su lectura del texto de Weber en TRMW, ensayará ahora una reconstrucción más compleja, recurriendo a estudios históricos, para delinear el proceso de autonomización del campo religioso en las sociedades modernas. Tanto en este texto como en el anterior, para hablar de sistematicidad de las prácticas utilizará todavía una expresión que está presente en "Trabajo y trabajadores en Argelia" (Bourdieu, 1963), pero que en el *Esbozo...* desaparecerá al ser absorbida por la noción de *habitus*, la de "cuasisistematización" o "cuasisistematización afectiva", expresión que intenta decir la sistematicidad, salvando a la vez la productividad y al mismo tiempo la flexibilidad de unas prácticas que no se reconocen en términos de reproductivismo mecánico.

En la medida en que Bourdieu va desplegando el proceso de constitución de un campo religioso, recuperando en el transcurso la génesis de los agentes ideal-típicos en el juego de relaciones objetivas de carácter ideal-típico, tal como lo esbozara en TRMW, la relectura de Weber acude a un número mayor de textos, pero también recurre a Durkheim, a Troeltsch, a Marx y con reiteración a los medievalistas de la historiografía francesa, en busca de una comparación histórica más amplia. En este proceso, el estudio de la génesis del campo religioso, al introducir diacrónicamente las re-

6. No hay que olvidar que además de los textos mencionados en 1971 Bourdieu publica "Le marché des biens symboliques", *L'Année sociologique*, N° 22, pp. 49-126.

laciones de fuerza que estructuran el espacio religioso, permite superar otro punto donde Weber parece quedar preso de la lectura indígena: su concepto de magia. Aquí otra vez Durkheim, quien valoraba a los "dioses de las esquinas" (Durkheim, 1975b: 58), al relacionar el sistema de prácticas y creencias con la división del trabajo religioso, le sugerirá la interpretación del texto weberiano que le permite comprender la magia como una religión subordinada más que como una religión inferior. La historización del campo permite ver que el etiquetamiento peyorativo de "magia" es parte de una lucha por la imposición de la religión legítima y los agentes legítimos.

Sin embargo, al mismo tiempo, el límite del trabajo durkheimiano –y de la realización de su proyecto en Lévi-Strauss– estará allí donde el pasaje de las religiones "simples" a las complejas parece no tener para él mayores consecuencias. La sociología de la religión no es, en estas sociedades, "una simple dimensión de la sociología del conocimiento" ni de creencias indiferenciadas. La forma y el grado de diferenciación del campo supone diferenciación también de agentes, funciones, estructura, no sólo de la función social de la religión sino del contenido, del mensaje que proclama. Avanzando con Weber, Bourdieu podrá así reconocer, como en el texto anterior, la autonomía relativa del espacio religioso en las sociedades de mayor complejidad, universo de creencias como los otros, pero con características peculiares, agentes y reglas que merecen ser trabajados en sí mismos. A partir de aquí se pueden delimitar mejor otros conceptos: la división sagrado/profano se convierte en un límite móvil y reiterado, producto del trabajo social, que permite comprender la constitución misma de los espacios de creencias y por lo tanto la movilidad de la definición de lo religioso, que no es fruto sino de un acto de consagración; la noción de "interés religioso" se podrá precisar como una especificación del *habitus* en un campo particular; y podrá recuperarse la conflictividad de unas relaciones sociales atravesadas por intereses tanto económicos como simbólicos. Si Marx vio muy bien, dice Bourdieu, la importancia del crecimiento de las ciudades para que se produzca la división del trabajo, Weber habría dado un paso más al señalar el papel de la intervención de los especialistas que aparecen allí. Gracias a la idea de "trabajo" e "interés" propiamente religioso, la noción de ideología aparece explicada en su carácter de "ideación" (explicitación en términos de representaciones de una lógica vivida en estado práctico) y en su carácter de legitimación por naturalización, en tanto consagración por la explicitación del orden vivido del mundo social, que permite ocultar el carácter histórico y arbitrario (no natural, sino producto de la voluntad, del libre arbitrio) de ese mismo mundo. Esta distinción le permite a su vez diferenciar el efecto de consagración de otro efecto aun más invisible: el de "imposición de problemática", es decir, el efecto de lo impensable, de lo inconcebible, de todo lo que salga del orden vivido. Bourdieu piensa que es necesario percibir este segundo efecto para poder comprender el carácter, por ejemplo, de las guerras de religión, superando la idea de "disfraz" de los intere-

ses de clase. No se trataría de una representación sobrepuesta, sino del único modo en que es posible una guerra –que también implica inseparablemente guerra por recursos– en un mundo social definido en términos teológicos. El carácter incorporado de la "necesidad hecha virtud" impide pensar fuera de cierto circuito de preguntas, respuestas, problemas y modos de plantearlos. El *habitus* hace también "de necesidad, razón".

Las categorías que organizan el pensamiento, como mostraban Durkheim y Mauss, están íntimamente vinculadas a la experiencia vivida del mundo social, en cuyo juego de relaciones se constituye el lenguaje con el que los miembros de una sociedad particular se comunican entre sí, discuten entre sí y piensan su mundo. Las tareas de "eufemización" suponen un cierto tipo de especialista y al mismo tiempo un cierto tipo de experiencia social que lo haga posible. Pero si un análisis sociológico de la religión es factible y pertinente, es porque a su vez esos especialistas responden (acordados en el nivel de los *habitus*, no especialmente de modo cínico) a demandas religiosas de los no especialistas, que no sólo se vinculan a la angustia existencial o a la enfermedad y la muerte, sino también a la justificación de ser socialmente quienes son y existir como existen, es decir, detrás de toda *teodicea* hay una *sociodicea*. Desde aquí Bourdieu remite la diversidad de formas de la esperanza religiosa, desde la idea del Paraíso hasta las esperanzas milenaristas de transformación radical de este mundo, a sus orígenes sociales, evitando convertir así esta vinculación en una reducción simplista a la estructura social. Para comprender el sentido que toma el interés religioso, importa tanto estudiar la división del trabajo religioso como la estructura de las relaciones de clase.

Nuevamente, Bourdieu precisará aquí su lectura de Weber evitando la interpretación interaccionista: las relaciones de transacción como de competencia son principio de la dinámica de un campo, y las prácticas y creencias religiosas son recibidas y reinterpretadas de manera particular por los diversos agentes, según el lugar que cada uno ocupa en la estructura social, que no está determinada sólo por un nivel de ingresos, sino en cada sociedad y época por aquello que le permite posicionarse mejor en la jerarquía social correspondiente: conocimientos, recursos materiales, linaje, vinculaciones sociales o políticas, etc. Si esto es así, la función "ideológica" de la religión en las sociedades divididas en clases se vincula con múltiples reelaboraciones del mensaje religioso que dan lugar a herejías y cismas internos que siempre deben ser negociados de nuevo por el cuerpo de especialistas, a fin de preservar cierta apariencia de unidad de la religión concernida. En estos términos, la unidad de la religión en sociedades complejas no está dada por la unicidad de un mensaje, sino por un trabajo religioso de unificación constantemente renovado que realizan los agentes autorizados, en el que los rituales, los símbolos, la disciplina, el reconocimiento de la autoridad, tienen tanta o más importancia que la uniformidad de la creencia. Vista desde aquí, la ortodoxia no es una cuestión fundamental-

mente de ideas teológicas, sino sobre todo de reconocimiento y obediencia. Ésta será una idea eje de LSF, y nos abre además a seguir pensando en el juego de redefinición de prácticas y creencias que este trabajo de uniformización supone.

Al mismo tiempo, si la creencia (de especialistas y no especialistas) es condición de posibilidad de la eficacia simbólica de los especialistas, el carisma es en realidad el producto del trabajo social de los creyentes, la misma alquimia simbólica que desplegará tres años más tarde en "Alta costura y alta cultura" (Bourdieu, 1974) para referirse oblicuamente a la producción de la cultura legítima y de su legitimidad. El relato de Lévi-Strauss sobre el proceso de aprendizaje y consagración de un hechicero es en GECR una referencia mayor, citada explícitamente por Bourdieu: "Quesalid no se convirtió en un gran hechicero porque curaba sus enfermedades, sino que curaba sus enfermedades porque se había convertido en un gran hechicero" (Lévi-Strauss, 1958: 191-212) y reflexionada a partir de la experiencia del arte contemporáneo en la nota 43. Se ve ahora mucho mejor cómo sacerdote, mago y profeta no se distinguen tanto ya por las características de sus prácticas cuanto por su posición en el espacio de circulación de la "falsa moneda" que sólo socialmente puede ser producida y circulada. Esto explica la diversidad, los pasajes, los desplazamientos, los intercambios entre prácticas y tipos de agentes que jamás existen en estado puro ni actúan exactamente de la misma manera. Lo que está en juego, recordemos, es la definición de las prácticas y los agentes a ser aceptados y consagrados, y por eso agentes y prácticas fluyen y se transforman.

A partir de aquí, aunque la tarea comparativa reclame referencias a otras religiones, Bourdieu dará por supuesto el marco histórico del cristianismo como caso analizado por Marx, Weber y Troelstch, el que deberá abordar también él mismo para estudiar la sociedad francesa, que no deja de estar en el centro de sus preocupaciones. División del trabajo religioso y división del trabajo político se corresponden por vía de los capitales que se acumulan respondiendo a la demanda de determinados grupos. El capital de gracia institucional almacenado en este caso por la Iglesia le permite sustentar su aparato burocrático y erigirse en autoridad, arbitrando desde el Medioevo sobre la legitimidad o ilegitimidad de los mensajes proféticos y las prácticas mágicas, y, a través de esto, sobre la legitimidad de toda autoridad, del conjunto del sistema simbólico y político. La estructura de relaciones, que es lo invariante entre las posiciones de los agentes, permite cada vez orientarse en la comprensión de la diversidad de configuraciones históricas. Los rasgos característicos de cada tipo de agente descriptos por Weber vuelven a aparecer, ahora desplegados según un sistema de transformaciones, pero donde el análisis de las configuraciones históricas no deja de ser el eje del control epistémico. La alusión a los autos de hechicería y a las anexiones por canonización, a los procesos de incorporación por normalización y a las declaraciones de herejía, nos permiten en pocas páginas

recorrer el sistema de oposiciones y el trabajo social, a la vez político y religioso, de dirimir los conflictos y gestionar la diferencia. Pero sobre todo nos provee de un instrumento para comprender la diversidad y las tensiones internas de un espacio social particular (el espacio religioso) que sin embargo atraviesa la totalidad del mundo social, al mismo tiempo que es producto de sus mismas tensiones. Capital simbólico por antonomasia, el capital religioso, inestable e indeterminado por definición, sólo puede estabilizarse por el trabajo reiterado de normalización, de institucionalización, de "banalización". La clave del poder profético se vincula así claramente a las situaciones de crisis, a la subversión del orden simbólico (y por lo tanto social) y al potencial político de esta subversión.

Dicho esto, Bourdieu nos recuerda otra consecuencia fundamental de esta configuración del poder religioso: el cuerpo sacerdotal, como todo cuerpo de clérigos (sea en el campo de la moda, de la literatura, del espacio académico o de la ciencia) es –en medida variable según los tiempos y las situaciones– un cuerpo dominado entre los dominantes. Su dependencia de los laicos para validar su poder hace que el orden simbólico que sustenta, y a la vez lo sustenta, se subordine a las posibilidades que le deja la estructura del campo general del poder: "La subversión simbólica del orden simbólico no puede afectar el orden político más que cuando acompaña a una subversión política de este orden" (GECR). Puesto al servicio de las demandas religiosas de los grupos dominantes, es precisamente respondiendo a esa demanda específica –y no necesariamente interviniendo de modo explícito en política– como ejerce su tarea de normalización social más poderosa, a través de la naturalización de un orden lógico del mundo. El "demonio de la analogía", que Bourdieu desplegará años después en *El sentido práctico*, aparece ya aquí en toda su dimensión política: la intervención más poderosa de los clérigos no reside en el apoyo a tal o cual grupo político específico en un momento dado sino en el efecto de imposición de la jerarquía misma, de un modo jerárquico de pensamiento que ordena el cielo tal como está ordenada la tierra, y así naturaliza, sacralizándolo, el orden social existente. Los rituales con todos sus signos, vestimentas, movimientos y maneras de marcar los cuerpos dicen hasta la redundancia este orden sacralizado en un lenguaje que habla en niveles más profundos e irreconocibles que la palabra. Por esto, son los momentos de crisis política, económica y, por lo tanto, potencialmente simbólica, los que permiten, habilitan y requieren acciones proféticas y profetas, capaces de correr los límites de lo pensable y ayudar a modificar la estructura del campo del poder, modificando la estructura simbólica dominante. Su efecto subversivo respecto del cuerpo sacerdotal no es sino un aspecto de un potencial subversivo que se refiere al conjunto del espacio social. Catalizadores de una situación que los requiere, la trayectoria personal de los profetas (habitualmente en *porte-à-faux*) se corresponde con su habilidad para actuar y decir las tensiones que los atraviesan porque atraviesan el conjunto del espacio social.

Este texto de Bourdieu, el más extenso y de mayor densidad sobre teoría de la religión, termina hablando de política, es decir, del sostenimiento y la revolución de los sistemas simbólicos en el que actores de diversos campos intervienen para coincidir o batallar en la construcción de sus propios espacios de influencias, luchando acerca de la definición del mundo. En 1984 *Homo Academicus*, con su magnífica ilustración de portada que muestra un ritual académico de clérigos togados, explicará cómo el movimiento simbólico de mayo de 1968 (es decir, ocurrido dos años antes de la publicación del texto que comentamos) tuvo condiciones de posibilidad en el interior de una crisis de sucesión en el campo universitario y de la necesidad de redefiniciones en otros órdenes del espacio social y económico. En el texto de 1971 Bourdieu nos anuncia ya dónde están para él las posibilidades y los límites de las revoluciones simbólicas: tratándose de la expresión de transformaciones en cierto sentido ya ocurridas, la puesta en palabra de un orden que se viene transformando y por eso encuentra el modo de decirse, pero que al decirse puede desplegarse en sus posibilidades y poner en evidencia sus consecuencias implícitas, extremando así las reacciones y tomas de posición diversas. Por esto, no hay que olvidar que al decir el cambio y dar palabras a la crisis, también la ritualiza, inicia la restauración de los desgarrones del tejido social y comienza así la consagración de algún nuevo orden y, con ella, un intento de normalización. El 68 francés, tanto como el Vaticano II, pueden ser también considerados con provecho desde esta perspectiva.

La eficacia simbólica: religión y política

"La Sagrada Familia", el segundo texto cuya traducción presentamos aquí por primera vez al castellano, está firmado en coautoría con Monique de Saint-Martin y forma parte de un número de *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, titulado "¿Iglesia eterna?", enteramente dedicado a abordar la problemática de la Iglesia Católica en Francia en los años posteriores del Concilio Vaticano II, es decir, en el momento en que la Iglesia comienza a normalizar su propia crisis, vinculada a los cambios producidos en la sociedad durante la segunda posguerra europea.

En los textos de 1971 que venimos de analizar Bourdieu ha intentado explicar, a través de la génesis que la hace posible, la diferencia entre los procesos religiosos en las sociedades menos diferenciadas y en aquellas en las que el trabajo social ha constituido un campo religioso como espacio específico, diverso, aunque vinculado de mil modos, respecto de los espacios político, económico, cultural, etc. Como siempre que se trata de un campo relativamente autónomo, Bourdieu no predetermina su existencia ni la vaticina como una evolución necesaria ni deseable. Al abordar la sociedad francesa, se trata más bien de una constatación histórica que es

explicada *post festum*. En 1982 publica este nuevo texto en que, con el título "La Sagrada Familia", aborda un caso particular: la jerarquía de la Iglesia Católica en Francia en los años inmediatos al Concilio.

Las publicaciones de los diez años que median entre uno y otro artículo prestan una atención especial al lenguaje y a las condiciones sociales de su poder performativo. En el *Esbozo de una teoría de la práctica*, de 1972, Bourdieu todavía percibe afinidades entre su proyecto y la productividad de la gramática chomskyana. Por esos años, en la década de 1980, profundizará sus estudios de lingüística y tomará distancia definitivamente también de la gramática generativa de Chomsky, que sigue siendo abstracta, insuficiente para fundar una "pragmática sociológica".[7] Como recordábamos, de este período datan los artículos recogidos en *Lo que quiere decir hablar*, entre los cuales destaca para nuestro tema "El lenguaje autorizado: las condiciones sociales de la eficacia del discurso ritual" (Bourdieu, 1991: 159-173). En este texto, Bourdieu analiza las reacciones escandalizadas de algunos fieles frente a la reforma litúrgica posconciliar, tomando el caso como un analizador práctico de las condiciones de credibilidad –es decir, de eficacia– del rito: agente, lugar, momento, *tempo*, comportamiento, lenguaje, vestimenta, instrumento. El análisis parece sugerir que las modificaciones decididas por los clérigos, orientadas a la explicitación de una teología que no se correspondía con la teología práctica, encarnada en las prácticas tanto disciplinares como rituales impuestas hasta entonces por la Iglesia a los fieles, resultaban desconcertantes porque el rito –como Bourdieu venía reflexionando y constatando– no es el cumplimiento de una regla explícita, ni mucho menos de una idea, sino la expresión de un sentido práctico, un sentido de orientación en el mundo social, que *actúa* prerreflexivamente un orden del mundo naturalizado como tal. Con esta ruptura, los clérigos sin saberlo en algún sentido trabajaban contra sí mismos: quebraban el círculo redundante del trabajo social que sostenía la validez de sus discursos y que daba autoridad social a sus prácticas.

El mismo año de publicación de LSF, aparecía también en forma de artículo "Los ritos como actos de institución", transcripción de una ponencia en un congreso, pronunciada el año anterior. Como en ELA, se señalan las condiciones de la alquimia simbólica que construye lo sagrado, ahora en el caso particular de la "separación" de personas "consagradas" para un rol social. Como en los primeros párrafos de GECR se trata del trazado de círculos mágicos que separan para instituir la diferencia. Consagrando solemne y públicamente a un individuo, se hace discontinuo lo continuo, se institu-

7. Aunque la expresión "pragmática sociológica" aparece en la introducción de la tercera parte de *Langage et pouvoir symbolique*, que es un texto escrito para la edición de 1991, podemos considerar sin equivocarnos que se trata del punto de llegada de esta ruptura más profunda con la lingüística estructuralista que toma forma en la década de 1980.

ye una diferencia como legítima y se construye así un orden basado en distinciones destinadas a naturalizarse, porque de aquí en más, "nobleza obliga". Esta función simbólica de categorizar y clasificar el mundo social marca destinos en tanto se inscribe en los cuerpos, en las vestimentas, en la *hexis*, los modales, los gustos. Las sociedades jerarquizan así para distinguir y establecer misiones sociales objetivas, organizando la dominación; diferencian para dar sentido subjetivo, "razón de ser", "el sentimiento de tener una función" y con ella el estímulo a invertir energías. Pero toda diferenciación de algunos "por una especie de maldición" arroja a otros al sinsentido y a la insignificancia. Y aquí Bourdieu, una vez más, no está pensando solamente en el campo religioso. Más bien, el centro de su reflexión esta vez está en el campo académico y tiene un alto contenido autorreflexivo. La única bibliografía que se consigna en la primera versión publicada de este texto (las Actas del Congreso de Neuchâtel de 1981) es un artículo de ese mismo año titulado "Prueba escolar y consagración social: las clases preparatorias a las escuelas superiores" (Bourdieu, 1981a). Al año siguiente, en abril de 1982, Bourdieu pronunciará su lección inaugural en el Colegio de Francia aplicando la misma lógica que aquí explicita, el acto de consagración académica que la institución efectuaba sobre él al incorporarlo solemnemente (Bourdieu, 1982d). El trazado de círculos mágicos, que señala, separa, diferencia, parece una lógica inexorable, de la que no se puede escapar si no es saltando de un círculo a otro o, como se propone en la lección inaugural, ejecutando la tarea extenuante de desencantar, de desencubrir, de expulsar la magia, para verla renacer de otro modo, en un juego infinitamente recomenzado. En junio republicará el texto sobre los rituales de institución en *Actes de la recherche*. Dos años después aparecerá *Homo Academicus*.[8]

Los estudios sobre la eficacia simbólica seguirán ampliándose en esos años más allá del discurso ritual religioso y académico, para avanzar también sobre la política como acción simbólica. Si en *El sentido práctico* Bourdieu dirá que "el sentido del honor es política en estado puro", y se referirá a los intercambios ritualizados como "formas elementales de dominación", en este caso lo que le interesa es aprehender también aquí no sólo estas estructuras básicas sino los modos como la política se constituye en campo relativamente autónomo y en qué medida hay homología entre este campo y especialmente el religioso. Si hemos de creer en el taller continuo que sustentaba los números (siempre temáticos y elaborados colectivamente,

8 Es llamativa la insistencia de Bourdieu en publicar este texto, ya que será retomado aún una vez más en *Lo que quiere decir hablar* y en su reedición aumentada de *Lenguaje y poder simbólico*. También los cambios en el título: desde "los ritos *como actos* de institución" en el contexto de una discusión sobre ritos de pasaje, donde lo que se destacaría es una dimensión de todo rito, a "los ritos *de* institución", como definiendo una clase particular de ritos.

aunque con una fuerte dirección de Bourdieu) de *Actes de la recherche*, importa recordar que en 1980 el año estuvo dominado por el tema de la aristocracia y la construcción de las identidades, pero 1981 dedica sus dos primeros números a la representación política, y los otros dos a la consagración escolar y la artística. En el año siguiente, los campos de concentración, las clasificaciones escolares, los ritos y fetiches, y finalmente, el número doble sobre "¿La Iglesia eterna?". La construcción de la problemática aparece clara: se trata de la prolongación de un buceo ya iniciado en años anteriores por la recuperación de las raíces del estructuralismo en términos de trabajo social, punto desde donde restituir la historia, reconocer el poder y la violencia en sus más sutiles artimañas, y elaborar una construcción del objeto que tenga en cuenta la productividad de los agentes sociales sin renunciar a la construcción de los espacios de relaciones objetivas. En esa problemática hay materia para pensar la escuela, el arte, la religión, la política, y, como veremos, también el Estado.

El número de *Actes de la recherche* dedicado a "La representación política" incluye un trabajo de Jean Favares sobre "El centro católico de los intelectuales franceses" que explica de qué manera el diálogo es en este grupo una estrategia prerreflexiva de negociación simbólica de diferencias, que posibilita a la asociación concebirse como colectivo a pesar de la diversidad de posturas teológicas y políticas que los miembros sustentan, y sobre todo de sus divergencias respecto de la jerarquía católica, que son ajustadas y administradas por obra especialmente del capellán, quien constituye una presencia de la oficialidad católica en el interior de la asociación. Las estrategias de eufemización, empleadas también en el diálogo con no creyentes, cuyas complejidades son desplegadas minuciosamente por Favares, permiten negociar hasta construir un discurso público común que se erige en representación de un modo de pensar que tiene, por el proceso que oculta, una buena dosis de ficción. Como veremos, el análisis de este tipo de estrategias reaparecerá en el texto de Bourdieu como una especialidad de la conferencia episcopal.

El número de la revista se cierra con un texto de Bourdieu (1981b): "Describir y prescribir. Notas sobre las condiciones de posibilidad y los límites de la eficacia política". Ya en un artículo de 1977 Bourdieu se había referido a las condiciones de elaboración de la opinión política y a la construcción de la opinión pública. En este caso, retoma un punto que le preocupaba desde sus primeros trabajos en Argelia (Martínez, 2007: 31-40) en qué condiciones se producen con posibilidades de éxito los movimientos revolucionarios. El mundo económico y social actúa sobre los agentes, pero no de un modo mecánico, sino como un "efecto de conocimiento". La desigualdad, e incluso la opresión social objetiva, constituye sólo la potencialidad de una lucha de clases. Para que ésta se concrete como tal, es necesario que los principios de clasificación de lo social inscriptos en los cuerpos de dominantes y dominados por la naturalización de la dominación sean puestos en

cuestión. Mientras esto no ocurra no habrá realmente una revolución, sino en el mejor de los casos una redistribución de beneficios sobre el mismo esquema anterior. Pero para que tenga lugar una transformación radical son imprescindibles dos movimientos: el develamiento y la consiguiente puesta en cuestión, pero además la crisis objetiva de las estructuras, que permite que ese develamiento se haga efectivo en las prácticas de los dominados, de modo que pueda ser percibido como probable lo que de otro modo parecería impensable, es decir, el cambio de la estructura de distribución del poder. Vista desde aquí, la política es fundamentalmente acción simbólica, y trabaja esencialmente sobre la definición del mundo social y lo que en él está en juego. Incidir en la construcción de la agenda de los problemas es así una cuestión capital, porque define lo que debe ser discutido y los términos en que debe serlo. Una vez definida la agenda, incluir otro tema o plantearlo de otra manera supone una verdadera batalla simbólica. La descripción del mundo social y los principios de clasificación que se emplean en ella toman una importancia mayor, porque allí se genera un "efecto de teoría", es decir (siguiendo la idea de la teoría que tenía Gaston Bachelard) un programa de percepción, un anuncio de lo que será, que incide sobre la expectativa de futuro de los agentes y la posibilidad, o de una ratificación, o de una denuncia implícitas del estado de cosas. En este punto Bourdieu retorna nuevamente sobre la sociología de la religión de Weber para hablar de política. Como planteábamos antes, son las situaciones paradójicas, "extraordinarias" las que ponen en evidencia lo que quedaba implícito y dan lugar al profetismo y al discurso herético. La fuerza ilocucionaria de John Austin y el carisma de Max Weber pueden funcionar como "conceptos pantalla" que no explican la "razón de los efectos". Si, hablando de los profetas, ya hemos mencionado que, en definitiva, sólo se predica a convertidos, es porque no es posible establecer ni sostener una representación política ni una congregación de creyentes sin creyentes o adeptos *dispuestos* (es decir, con las disposiciones adecuadas) a creer o a movilizarse. Las disposiciones son las que no pueden improvisarse, ni se cambian por un golpe de varita mágica. En todo caso, la magia social tiene procesos de gestación y condiciones de posibilidad. La varita sólo funciona cuando logra expresar todo lo que de insólito e inefable viene gestándose, por la crisis, en las apreciaciones y en las prácticas aún no legitimadas de los agentes. Se genera así una lucha de doxas, es decir, de opiniones que son a la vez disposiciones, y por eso son capaces de movilizar: las ortodoxias que tratan de sostener el orden existente, expresándose por eso en un lenguaje que tiene la simplicidad de lo evidente; y las heterodoxias, que tratan de modificar el modo de ver desde los lugares donde la crisis ha permitido articular una palabra nueva sustentada en nuevas disposiciones (o en viejas disposiciones que hasta aquí no encontraban su palabra o no lograban el espacio público donde resonar). El discurso de la ortodoxia será por eso siempre un discurso antipolítico, con apariencia de apolítico, que intenta sostener una

supuesta neutralidad sensata, fundada en la inminencia de lo existente. La heterodoxia no puede ser otra cosa que subversiva y, por eso, explícitamente política.

Visto así, no sólo hay lucha en el interior de los campos relativamente autónomos; las sociedades están constituidas por una larguísima y sorda disputa por la definición de los límites de los espacios sociales diversos, por la construcción de las disposiciones y de las instituciones en su sentido más activo. La dinámica de los campos relativamente autónomos es en sí misma un objeto de luchas y estos espacios de autonomía relativa manifiestan un estado de esa lucha, esencialmente provisorio. Por eso los tipos de capitales que se pueden acumular y validar, y los agentes que en uno y otro caso pueden intervenir en el espacio general del poder desde uno u otro lugar, son variables y deben ser estudiados caso por caso; los límites entre los campos se hacen y rehacen, y la producción y reproducción de creencias es una cuestión central en esta definición del mundo. Religión y política parecen así los dos rostros de Jano (como veremos, uno diurno y otro nocturno) pero dispuestos a intercambiarse los papeles en caso necesario. Siendo ambas expresión de capital simbólico (es decir, construcción y manipulación de creencia incorporada, percepción social de capital), ni la política ni la religión tienen una esencia sino que denominan modos históricamente existentes de construir y validar ese capital. Los modos de dominación, "burocrático" o "tradicional", no son esencialmente diferentes, y nunca se despliegan de manera completamente autónoma uno del otro. En todo caso, como nociones ideal-típicas, cuando se refieren a la historia lo hacen en un continuo de mil matices que va de uno a otro modo.

Los obispos como campo burocrático: más allá del "aparato"

El extenso artículo de Pierre Bourdieu y Monique de Saint-Martin sobre los obispos franceses comienza designando al episcopado como un "grupo de representación". Es decir, se nos remite desde la primera línea a la problemática que venimos planteando de la constitución de los grupos sociales y la construcción de la representación política. Los primeros rasgos que se ponen de relieve en este caso son los de la elaboración consciente de la imagen pública, la idea de cuerpo y las estrategias del secreto, la visibilización intencional (y la invisibilización consiguiente) de algunos miembros, así como la atenuación de las diferencias. Si la política es poder simbólico y éste es acreditación de poder fundada en la constitución de disposiciones, es decir de creencias incorporadas, estamos claramente ante un cuerpo político que trabaja –con distintos grados de conciencia– para acumular, mantener y reproducir un capital simbólico.

El texto no sólo resulta provocador para los obispos sino también para los sociólogos franceses de la religión de mayor trayectoria en la época.

Bourdieu parte de un relevamiento –que sólo explicita parcialmente– de toda la bibliografía existente sobre el tema y, fiel a sus convicciones epistemológicas, señala dónde está el obstáculo difícil de superar, los "errores persistentes" vinculados a rupturas epistemológicas no realizadas. Alude así a un trabajo de Émile Poulat, "el único que una revista científica ha consagrado al episcopado francés de hoy", que se apoya en datos elaborados por revistas y diarios indígenas al catolicismo, y que llega a conclusiones que confirman esta imagen que los obispos intentan dar de sí mismos: las diferencias de origen social no afectan la homogeneidad del cuerpo. Haciendo justicia a Poulat respecto de su conocimiento de la diversidad interna del episcopado y de la preocupación por una imagen de homogeneidad, sin embargo le reprocha en el fondo el haberse dejado mixtificar por los mitos del propio campo, ofreciendo una explicación indígena que no da cuenta de la diversidad que él mismo reconocía. Si hay una "ilusión de homogeneidad", dice Bourdieu, lo que hay que estudiar es precisamente sus fundamentos objetivos: los mecanismos por los que se construye la apariencia y las razones por las cuales ésta es fundamental, porque está destinada a ocultar precisamente el papel que la diversidad de origen juega en la diversidad de posiciones.

Ya en 1977, en el mismo número de *Actes de la recherche* en que Bourdieu reflexionaba sobre las posibilidades efectivas de la opinión política, Jean-Claude Grignon (1977) se planteaba las vinculaciones entre los procesos de diferenciación en el interior de las fracciones de clase de la sociedad francesa, y la crisis de la Iglesia que desembocó en el Vaticano II. En ese texto ya se proponía la necesidad de abandonar la "representación mítica del poder de la Iglesia" y las coincidencias a nivel de las disposiciones entre un nuevo clero y una clientela conformada por fracciones más intelectuales de la clase dominante, o de la pequeña burguesía nueva. Una parte más a la izquierda de la Iglesia parecía haber triunfado de los sectores tradicionalistas para fundar "nuevas formas de presencia en el campo de la producción ideológica y de la acción política" (Grignon, 1977: 34). Al mismo tiempo, se adelantaba que el análisis de la acción política de la Iglesia en términos de campo podía ayudar a ver, por la ejemplaridad del caso, las ventajas de un estudio de ese tipo respecto del razonamiento en términos de "aparato". Las transformaciones que se advertían por entonces en la Iglesia no podían explicarse mediante la acción de una burocracia "maquiavélica" y "omnisciente".

El artículo de Bourdieu y de Saint-Martin está puesto desde el título bajo la invocación de Marx, en un texto que, no casualmente, tiene fuerte vinculaciones con el que inspiraba a Bourdieu por esa misma época la tarea de desarrollar una "teoría de la práctica" (las *Tesis sobre Feuerbach*). En este caso la alusión es a *La Sagrada Familia*, o *Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes.* El artículo terminará con las mismas afirmaciones que el texto de Grignon: el episcopado no es entendible

cuando se lo explica en términos de aparato. ¿Cómo no leerlo a contraluz del althusserismo –en su apogeo por esos años– y de la sorda disputa que Bourdieu parece haber vivido con los althusserianos (Baranger, 2004: 21-28)? En realidad, podemos sospechar que en el título del artículo hay una ironía más dirigida contra Althusser que contra los obispos. Lo que Bourdieu hace aquí es referirse a los textos del "joven Marx" precisamente para decir de manera velada que el idealismo de la estructura es lo más opuesto posible a las preocupaciones que Marx expresaba por aquellos años, tanto en las *Tesis sobre Feurbach* como en *La Sagrada Familia* y en *La ideología alemana*. Las acusaciones de Marx a los hermanos Bauer parecen recaer esta vez, en la pluma de Bourdieu, sobre los althusserianos.

En una entrevista en abril de 1985, Bourdieu (1987) se explicará sobre el punto: su acusación a los althusserianos es que las disposiciones filosóficas pesan sobre ellos más que la filosofía marxista, la que había ya ofrecido "los elementos de una pragmática sociolingüística" (28), aunque, a decir verdad, no había utilizado la crítica histórica contra su propia filosofía. Es la deshistorización operada por efectos de la lingüística estructural lo que le hacía más evidente la necesidad de reintroducir en los análisis la productividad de los agentes. Lo mismo había escrito en 1975 en "El discurso de importancia" (Bourdieu, 2001: 379-398), donde el cómic que representa a Marx va respondiendo a Étienne Balibar con textos de *La filosofía alemana*. Para Bourdieu los estructuralistas son los nuevos seguidores de Bruno Bauer, idealistas de la estructura, inconscientes del peso desrealizador que la nueva "reina de las ciencias", la lingüística, está ejerciendo sobre las ciencias "dichas" sociales, como las llama Étienne Balibar al inicio de su texto sobre *Leer "El capital"*. Desde la altura teórica y social del filósofo, Balibar sería un clérigo que se pone en la tarea de resucitar la profecía marxiana, de legitimar y pontificar sobre lecturas y lectores, omitiendo el análisis de las condiciones de producción de los textos, concentrado en la abstracción escolar de la lectura "interna". El lenguaje, despojado de las condiciones de eficacia del habla, se transforma en un ente autónomo, apropiado para la especulación abstracta, la fijación de la ortodoxia, en un discurso sobre la sociedad desprovisto de investigación social y de sociedad. En este contexto de discusión con el althusserismo, el texto sobre los obispos es claramente también un texto sobre el Estado, cosa que Bourdieu se encarga de recordar no sólo en el título sino en el párrafo final del artículo:

> Será suficiente con indicar, para finalizar, que todo este análisis vale también, *mutatis mutandis*, para el Estado y los hombres de Estado, a fin de hacer evidentes las raíces de la ilusión tan funesta de que es suficiente con apoderarse de las "palancas de mando" del "aparato de Estado" para cambiar profundamente las cosas y las disposiciones a través de las cuales se realiza eso que se llama el Estado.

Es claro que Bourdieu cree haber encontrado ya en la noción de campo, y en su operacionalización mediante la construcción de un modelo de análisis lo suficientemente riguroso y a la vez flexible como para referirse a la historia, la manera de superar los obstáculos epistemológicos que veía en los análisis "más inseguros" de Weber, pero también en la rigidez a la vez normativa y abstracta del estructuralismo. El trabajo empírico minucioso de este artículo sobre los modos en que ha sido reclutado el episcopado en funciones en 1973, teniendo en cuenta la diversidad de lugares, períodos y generaciones, abre la reflexión sobre el peso de la crisis de vocaciones combinada con el simultáneo aumento del número de puestos episcopales y de su influencia sobre las transformaciones que el perfil mismo del puesto ha sufrido. En las modificaciones estructurales despunta así una explicación más compleja del *aggiornamento* que el discurso indígena adjudica fundamentalmente a un cambio de perspectiva teológica en la Iglesia Católica. Desde el punto de vista metodológico (fundamental no sólo para construir el texto sino para leerlo e interpretarlo en su sentido efectivo), Bourdieu advierte en estas páginas sobre las trampas de la sustancialización de variables, del mismo modo que lo hacía en el primer capítulo de *La distinción* y como lo hará en el prefacio de *Homo Academicus*: la condición de oblato o de heredero es estructuralmente la misma en los diversos momentos, pero varía su significado y las trayectorias típicas esperables según el estado del campo en los diversos momentos estudiados. Variarán por lo tanto las prácticas, aunque la lógica de su producción pueda ser constante. Lo que "no cesa de estar en juego", en todo caso, es la definición de la excelencia clerical, donde los diversos orígenes sociales expresados en los *habitus* y aprehendidos a través del modo de reclutamiento inciden en la manera de percibir y llevar a cabo un puesto que, como el de obispo, comienza a parecer mucho menos apetecible, especialmente para aquellos que traen al campo algún otro capital de inicio y pueden entonces aspirar a otros destinos, que después del Concilio Vaticano II aparecían como menos burocráticos y de mayor lucimiento simbólico, como el de teólogo. Se trata, pues, de una revolución simbólica en los términos que venimos analizando, y en este contexto son los teólogos los que oficiarán de profetas (y por eso el prestigio de estas figuras durante cierto tiempo) intentando expresar un nuevo orden simbólico, que sin embargo sólo podrá ser asimilado en parte por el cuerpo sacerdotal, mandatado para normalizar la crisis. Esta normalización será el producto de un extenso proceso de eufemización y ajuste de las diferencias.

Poder dominado, el puesto del obispo francés en los años 70 se ubicaba en el vertice de "una serie de espacios ensamblados" y organizados según las mismas oposiciones. La homología entre las estructuras del campo general del poder, del campo religioso y del campo del poder propiamente religioso supone que en todos estos espacios las divisiones vinculadas a las desigualdades y heterogeneidades exigen un trabajo de unificación cons-

tante. Ésta es la razón por la cual el discurso de la homogeneidad aparecía desde el comienzo en el centro de las estrategias, tanto de rituales como de las técnicas de diálogo intraeclesial o con los no creyentes. Responder a demandas religiosas diferenciadas, de tipos de laicos diferentes por sus propiedades sociales, económicas o culturales, obliga a tratar de manera "tan diferenciada como sea posible" a esta clientela dispar y a los discursos y las prácticas religiosas a los que son afines. Los orígenes y las trayectorias diversas de los agentes religiosos especializados y las afinidades electivas según las cuales los puestos se adjudican explican el ajuste de oferta y demanda sin cesar renovado (porque está constantemente en peligro) entre el clero, los obispos y sus feligresías.

En este punto Bourdieu corrige una vez más el esquema weberiano, enmendando lo que él mismo aún no alcanzaba a ver con claridad en 1971: si se trata de una relación en términos prerreflexivos, en el nivel del *habitus*, no hay propiamente "transacción" entre clérigos y laicos. Este punto es importante, porque nos pone frente a la necesidad de admitir que en cada campo, por la inversión que los agentes hacen de sus energías en él, se desarrolla un interés específico, así como un capital específico por el cual los agentes compiten. Las reglas del campo religioso muestran así una particularidad, vinculada al carácter específicamente simbólico del capital en juego: el interés del campo religioso, dirá años después, es "interés en el desinterés", y si se plantea en el nivel prerreflexivo del *habitus*, ese interés específicamente religioso no se desarrolla en términos de cálculo racional sino excepcionalmente y a precio de poner en peligro la creencia que sustenta al campo y a los mismos agentes en sus posiciones. Los agentes actúan según una docta ignorancia, saben lo que hacen pero sólo lo saben a medias, en el ámbito gris de lo que es efectivo, pero es impensable e innombrable.

Dominantes por origen, formación y experiencia profesional, el poder episcopal en los años 70 en Francia es un poder dominado en el interior de aquella franja, y por eso su paradigma, nos dice Bourdieu, es el de la "eminencia gris": un poder oficioso, izquierdo, disimulado y vergonzante que no puede presentarse como tal. Con matices según los momentos de la historia, el rostro nocturno de Jano. Como muestra más claramente en "La risa de los obispos", el texto que retoma en *Razones prácticas* algunas reflexiones ya presentes en ese artículo en torno a la economía de la Iglesia, este poder dominado tiene a su vez una doble faz: por un lado está obligado a moverse en la economía del don, y por eso a ocultarse como poder, a "hablar espiritualmente de las cosas temporales", a disimularse y velarse, a desarrollar el eufemismo hasta el extremo. Por otro, sólo se ejerce en la medida en que se lo ejerce también contra uno mismo. Como todo capital simbólico, requiere ser renovado constantemente, al precio de homenaje y sometimiento al dominado, aparente, pero con total buena fe. La creencia funda la acreencia, el *obsequium*, el crédito, y con él hace posible la permanencia de la

dominación. Nuevamente, esta manipulación simbólica no responde a un cálculo cínico, que haría esfumar las relaciones encantadas y encantadoras, sino a un proceso de construcción y validación mutua de creencias, más actuado que pensado. Como observa Bourdieu, prohibir a los laicos "el poder, el dinero y el placer" (los tres "ídolos" de los que hablaba Pablo VI por aquellos años) sólo es posible de manera creíble si al mismo tiempo se exhibe una autoprohibición. El cultivo de la apariencia y la puesta en escena (apariencia de homogeneidad, expresiones lingüísticas y rituales de virtud, objetivación de la "santidad" en cosas, procesos, términos e instituciones) está entonces en el centro de las estrategias prerreflexivas de eufemización que separan al mismo tiempo que construyen la creencia y los creyentes en la separación. Evitar el "escándalo", "promover para remover" y un sinnúmero de prácticas de evitamiento y dilución de conflictos constituyen en este contexto la otra cara de un trabajo simbólico en el que se sacrifican con frecuencia en aras del mantenimiento de la institución, la verdad y la justicia que por otro lado se proclaman.

El modelo del "aparato" y la ingenuidad de creer que, en una estructura de este tipo, es suficiente detentar el poder para tener poder, no son más que el efecto de una mirada escolástica –por escolar–. A juicio de Bourdieu, aquellos pueden ser reemplazados con provecho por este modelo en términos de disposiciones y juegos complejos de relaciones objetivas a estudiar caso por caso. La Iglesia, que carga sobre sí dos mil años de experiencia política, de ejercicio de manipulación simbólica objetivada, no sólo en rituales, costumbres, práctica educativa, sistema jurídico, es finalmente sólo una palabra para designar "mecanismos y procesos que están en el límite de lo pensable y de lo nombrable". No en vano, como Durkheim (1999) lo recordaba en *La historia de la pedagogía en Francia*, es en la teología católica donde se acuñó el concepto de *habitus*, para expresar un dominio que se instituía y se inscribía en lo más profundo "del espíritu y de la voluntad" (37). Los obispos, especialistas mandatados por rituales de institución para decir el orden espiritual (y a través de éste, el temporal), despliegan su poder izquierdo en estrategias de negociación y de eufemización. Maestra del Estado moderno, no en vano la Iglesia y el Estado disputaron el monopolio de la violencia simbólica en el siglo XIX. Obispos, burócratas, juristas, políticos, periodistas, académicos, se trata siempre de mundos de clérigos, manipuladores mandatados de símbolos, que hacen cosas con las palabras. Marx, Nietzsche y Pascal lo vieron con claridad (Bourdieu, 2001: 329). Salvo una tarea constante de vigilancia y control, siempre recomenzada e inacabada, la mirada escolástica de estos expertos en símbolos no hace con frecuencia sino recuperar, fortalecer y ocultar esta eficacia social del juego de la violencia simbólica, consolidando la creencia en el poder de los que tienen poder y perpetuando el orden social tal como existe.

Los sociólogos de las creencias y la disolución de lo religioso

Tras este análisis del campo del episcopado, Bourdieu será solicitado en espacios de discusión de profesionales de la sociología de la religión. Vale la pena mencionar dos conferencias posteriores, en las que se dirige a estudiosos del tema. Sobre la primera (SCCS) ya hablamos al comienzo de esta presentación, aunque el contexto con el que contamos ahora nos permite ver mejor cuál es la envergadura y la pertinencia de las adhesiones y las adherencias con las que debe trabajar el sociólogo de la creencia para referirse a la religión. En la segunda (LDR) se trata de cerrar un coloquio al que fue invitado, sobre "Los nuevos clérigos". El texto tiene un interés particular porque permite entrever la reflexión de Bourdieu en movimiento a lo largo del coloquio. Si el planteamiento del tema le pudo parecer al inicio inadecuado, finalmente se mostró operativo en la medida en que permitió romper una vez más con la sustancialización ingenua de los agentes y de sus características. Más allá de Weber, entonces, el campo religioso no se define por características de agentes sino por una lucha entablada entre ellos acerca de lo que es religión y del modo de ejercer la autoridad religiosa. Si esta discusión es poco evidente en tiempos de estabilidad, es decir de naturalización de las funciones sociales y de los mecanismos por las cuales se las asigna y se las legitima, a fines del siglo XX en Francia el campo parece en pleno movimiento.

¿A qué especialista compete la "cura de almas", la salud del cuerpo o la definición de lo sagrado? La pregunta encierra la desnaturalización crítica de agentes, de saberes autorizados, de prácticas de ordenamiento y de rituales de institución. La crisis profunda del orden simbólico supone un develamiento de los mecanismos eficaces hasta entonces y la denuncia de su inadecuación. Productores de una magia que (como toda magia) "habla al cuerpo", los "antiguos clérigos" lo eran en la medida en que habían logrado "universalizar" un caso histórico. La contienda actual de psicoanalistas, psicólogos, trabajadores sociales, sexólogos, homeópatas, practicantes de la medicina natural, consejeros matrimoniales, pone en evidencia que ha habido un desplazamiento de competencias y acreditaciones, que se vincula recíprocamente con el desplazamiento de las creencias. Más aún, el movimiento en el que los antiguos clérigos de las Iglesias tradicionales oscilan entre retroceder a una "espiritualidad" que se diluye (o en todo caso tiene un contenido difícil de precisar) o adquirir para subsumir en sus saberes las competencias de la competencia pone a las claras la complejidad de los desplazamientos simbólicos en juego.[9] La visión del mundo y la idea antro-

9. Ya en "Describir y prescribir" (1981b) Bourdieu había detectado, paralelamente, el uso que la jerarquía de la Iglesia Católica hacía de la sociología, oscilando entre rechazarla pero usarla subsumida para sus fines pastorales.

pológica occidental moderna, que desde el siglo XVII separaba cartesianamente materia y espíritu, alma y cuerpo, y definía el milagro como suspensión de las leyes naturales (definición imposible antes de la modernidad), asignando especialistas adecuados para cada área, resulta cuestionada por estas prácticas y la división del trabajo de dominación simbólica se ve simultáneamente afectada. Pero esto no es todo; hay una modificación también en el modo de validación de las creencias y por tanto en la estructura de las prácticas mismas de curación: el saber positivo se ha vuelto normativo. De una moral general se pasa a un conjunto de técnicas, reflexiones éticas y a una terapéutica. Ahora bien, esta apropiación de lo positivo por parte de los "nuevos clérigos" se desliza hacia la moral sin saberlo, y las decisiones que parecen propiedad de los sujetos que buscan salud ("integral") en realidad siguen pautadas por la construcción de una nueva moral, tanto más difícil de detectar cuanto se disfraza de ciencia.

Bourdieu aventura tres hipótesis explicativas de la crisis que describe: escolarización generalizada (incluidas ahora las mujeres), urbanización y privatización de la vida. La ausencia de controles colectivos que puedan ser efectivos a causa de la urbanización se une a la experiencia de las nuevas posibilidades de apelar a las propias capacidades de construcción simbólica gracias a la escolarización. Esta doble causa no sólo transformaría la demanda sino sobre todo la manera en que se espera satisfacerla. Y Bourdieu aquí relaciona dos caras de este mismo proceso: la autonomización de la propia producción y legitimación simbólica, y la demanda de "grupos de virtuosos". Los rituales tradicionales se "intelectualizan" y reducen la "coerción mágica" al nivel de la comprensión y los clérigos tradicionales de las religiones sólo conservan el poder sobre los "rituales sociales". Lo religioso y el campo religioso se transforman, redefinen sus límites, sus modos, sus agentes, sus legitimaciones, sus sistemas de validación. El breve texto de Bourdieu cierra el coloquio de 1982 con esta inquietud y estas hipótesis sugerentes que, sin embargo, constituyen todo un programa de investigación en buena medida aún hoy por desarrollar. Si en las dos décadas que siguen hasta 2002, fecha de la muerte de Pierre Bourdieu, éste no retomó el tema, la profundización de su modo de trabajo, la madurez a la que van llegando sus concepciones epistemológicas y metodológicas en términos de sociología reflexiva, no son sino una invitación a retomar esta investigación inconclusa y continuar haciéndola productiva no sólo para el universo que él estudió sino para casos homólogos en otros horizontes, donde los campos de creencias y de creyentes se modifican y diversifican al ritmo de los cambios sociales y culturales.

Las traducciones que presentamos

Las traducciones que presentamos a continuación pertenecen a Alicia Gutiérrez –a quien agradecemos su colaboración–, la primera, y la segunda es de nuestra autoría.

Son conocidas las dificultades de lectura y traducción que generan los textos de Bourdieu, en particular los de las décadas del 70 y 80. Una especie de obsesión por explicitar en cada párrafo todos los matices necesarios para la interpretación genera textos de alta complejidad sintáctica, en que la sucesión y el ajuste de subordinadas (dispuestas como en una muñeca rusa, o en cajas chinas) hacen perder con frecuencia el hilo del razonamiento. Cuando se transfiere el texto al castellano, lengua menos analítica que el francés, este problema se agudiza. Para soslayar en parte esta dificultad, en nuestra traducción de "La Sagrada Familia", respetando minuciosamente los matices semánticos, nos valdremos algunas veces de paréntesis que no existen en el texto original, para ayudar a percibir los niveles de subordinación. Ésta es precisamente la modificación de estilo que Bourdieu mismo adopta en los textos de la década del 90. Por otra parte, hemos renunciado sistemáticamente a quitar dureza y rigidez al texto, cuando éste lo tiene en francés. En los únicos casos en que renunciamos a la literalidad ha sido en aquellos en que peligraba la comprensión. Hemos guardado la complejidad sintáctica, las redundancias y reiteraciones de estilo del texto original por fidelidad a la intención del autor, que tenía, sobre todo por estos años, una posición muy definida respecto del estilo literario sin muchas concesiones que debían utilizar las ciencias sociales.

Siempre refiriéndonos al segundo texto traducido, hemos intercalado algunas notas de traducción. Las mismas tienen fundamentalmente dos clases de objetivos: el primero es aclarar referencias eruditas, especialmente las vinculadas a estudios del griego y latín clásicos, la filosofía o la historia –que Bourdieu nunca ahorraba– a fin de facilitar la lectura a estudiantes de disciplinas que están hoy menos familiarizados que en otros tiempos con las lenguas o la cultura clásicas. También las alusiones a la cultura eclesiástica específica las hemos aclarado en notas al pie. Asimismo, los textos que hemos agrupado como tablas y anexo al final del cuerpo del artículo "La Sagrada Familia", en el original francés están diseminados a lo largo del texto, así como algunas fotografías muy significativas que lamentamos no poder reproducir en esta edición.

Pero tal vez más importante sea el segundo objetivo: la lectura de traducciones con mucha frecuencia nos juega la mala pasada de sumergirnos en la lógica del texto, haciéndonos olvidar que leemos una traducción. En cierto sentido, se supone que es éste el éxito de una traducción bien hecha. Sin embargo, tratándose de ciencias sociales, donde el lenguaje tiene un rol tan central y tan complejo, creemos que impedir ese olvido haciendo visible la tarea de traducción puede agregar un plus a la comprensión. El olvido de

la distancia que media entre una lengua y otra produce una falsa ilusión de transparencia que se traduce en una falsa ilusión de comprensión del texto. Por eso, una buena parte de las notas de traducción al segundo texto constituyen esfuerzos de restitución del campo semántico (tanto lingüístico como científico) en juego en el texto original de Bourdieu, a fin de lograr una pausa reflexiva sobre el término y una aproximación más exacta al sentido del mismo, a partir de la comparación con sentidos lindantes no asumidos o modificados.

Bibliografía

BARANGER, Denis (2004), *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Prometeo.

BOURDIEU, Pierre (1963) (con Alain Darbel y Claude Seibel), *Travail et travailleurs en Algérie*, París, Mouton.

– (1966), "Champ intellectuel et projet créateur", *Les temps modernes*, N° 246, pp. 865-906.

– (1967), "Postface", en Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée Scholastique*, París, Minuit, pp. 135-167.

– (1968a) (con Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron), *Le métier de sociologue*, París, EHESS.

– (1968b), "Structuralism and Theory of Sociological Knowledge", *Social Research*, XXXV, pp. 680-706.

– (1971a), "Reproduction culturelle et reproduction sociale", *Information en Sciences Sociales*, 10 (2), pp. 45-79.

– (1971b), "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, vol. 12, N° 3, pp. 295-334.

– (1971c), "Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe", *Scolies*, 1, pp. 7-26.

– (1971d), "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives européennes de sociologie*, vol. XII, N° 1, pp. 3-21.

– (1971d), "Le marché des biens symboliques", *L'Année sociologique*, N° 22, pp. 49-126.

– (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, París, Droz.

– (1974), "Haut couture et haute culture", *Questions de sociologie*, París, Minuit, pp. 196-206.

– (1977), "Questions de politique", *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 16, pp. 55-94.

– (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, París, Minuit.

– (1980), *Le sens pratique*, París, Minuit.

– (1981a), "Epreuve scolaire et consécration sociale: les classes préparatoires aux grandes écoles", *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 39, pp. 3-70.

– (1981b), "Décrire et prescrire. Note sur les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique", *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 38, pp. 70-73.

– (1982a), *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, París, Fayard.

– (1982b), "Les rites comme actes d'institution", *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 43, pp. 58-63.
– (1982c) (con Monique de Saint Martin), "La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir", *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 44-45, pp. 2-53.
– (1982d), *Leçon sur la leçon*, París, Minuit.
– (1984), *Homo Academicus*, París, Minuit.
– (1987), *Choses dites*, París, Minuit.
– (1992), *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, París, Seuil.
– (1997), *Méditations pascaliennes*, París, Seuil.
– (1999), *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba.
– (2001), *Langage et pouvoir symbolique*, París, Seuil-Fayard.
DIANTEILL, Erwan (2002), "Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique", *Archives des Sciences Sociales des religions*, 118, abril-junio, pp. 5-19.
DURKHEIM, Émile (1975a), *Textes I. Éléments d'une théorie sociale*, París, Minuit.
– (1975b), *Textes II. Religion, morale, anomie*, París, Minuit.
– (1999), *L'évolution pédagogique en France*, París, Presses Universitaires de France.
GRIGNON, Claude (1977), "Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique", *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 16, pp. 3-34.
HERVIEU-LÉGER, Danièle (2005), *Religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder.
LÉVI-STRAUSS, Claude (1958), *Anthropologie structurale*, París, Plon.
MARTÍNEZ, Ana T. (2007), *Pierre Bourdieu, razones y lecciones de una práctica sociológica*, Buenos Aires, Manantial.
MARX, Karl y Friedrich ENGELS (1982), *La Sainte Famille ou Critique de la critique critique*, París, Gallimard.
PASSERON, Jean-Claude (1996), Introduction, en Max Weber, *Sociologie des religions*, París, Gallimard.
– (1998), *Le raisonnement sociologique*, París, Nathan.
TAVARES, Juan (1981), "Le centre catholique des intellectuels français. Le dialogue comme négociation symbolique", *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 38, pp 49-62.
WEBER, Max (1964), *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Génesis y estructura del campo religioso

Pierre Bourdieu

"Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, pp. 295-334. Traducción: Alicia B. Gutiérrez.

"El hombre, decía Wilhelm von Humboldt, aprehende los objetos principalmente –de hecho, se podría decir exclusivamente, ya que sus sentimientos y sus acciones dependen de sus percepciones– como el lenguaje se los presenta. Según el mismo principio por el cual devana el lenguaje fuera de su propio ser, él mismo se enmaraña en sí; y cada lenguaje dibuja un círculo mágico alrededor del pueblo al que pertenece, un círculo del cual no se puede salir sino saltando en otro".[1] Esta teoría del lenguaje como modo de conocimiento que Ernst Cassirer ha extendido a todas las "formas simbólicas" y, en particular, a los símbolos del rito y del mito, es decir a la religión concebida como lenguaje, se aplica también a las teorías y, en particular, a las teorías de religión, como instrumentos de construcción de los hechos científicos: en efecto, todo pareciera indicar que la exclusión de las preguntas y de los principios que hacen posible las otras construcciones de los hechos religiosos forma parte de las condiciones de posibilidad implícitas de cada una de las grandes teorías de la religión (que, como veremos, pueden ser situadas por relación a tres posiciones simbolizadas por los nombres de Marx, Weber y Durkheim). Para salir de uno u otro de los círculos mágicos sin caer simplemente en otro, y sin condenarse a saltar indefinidamente de uno a otro, en resumen, para darse los medios para integrar en un sistema coherente sin sacrificar a la compilación escolar o a la amalgama ecléctica, los aportes de las diferentes teorías parciales y mutuamente exclusivas (aportes tan insuperables, en el estado actual, como las antinomias que las oponen), es necesario tratar de situarse en el lugar geométrico de las perspectivas, es decir, en el punto donde se dejan percibir, a la vez, lo que puede y lo que no puede ser percibido a partir de cada uno de los puntos de vista.

1. W. von Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, VI, 60, citado por E. Cassirer, en "Sprache und Mythos", *Studien der Bibliothek Warburg*, Leipzig, VI, 1925, reproducido en *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, p. 80.

Al tratar la religión como una lengua, es decir, a la vez, como un instrumento de *comunicación* y como un instrumento de *conocimiento* o, más precisamente, como un *medium simbólico, a la vez estructurado* (por lo tanto susceptible de un análisis estructural) *y estructurante*, como condición de posibilidad de esa forma primordial del consenso que es el acuerdo sobre el sentido de los signos y sobre el sentido del mundo que permiten construir, la primera tradición procede de la intención objetiva o consciente de aportar una respuesta científica al problema kantiano del conocimiento planteado en su forma más general, aquella misma que le da Ernst Cassirer en su tentativa por restablecer la función que la lengua, el mito (o la religión), el arte y la ciencia cumplen en la construcción de los diferentes "dominios de objetividad".[2] Esta intención teórica es totalmente explícita en Durkheim quien, al considerar la sociología de la religión como una dimensión de la sociología del conocimiento, intenta superar la oposición entre el apriorismo y el empirismo y encontrar en una "teoría sociológica del conocimiento"[3] que no es otra cosa que una sociología de las formas simbólicas, el fundamento "positivo" y "empírico" del apriorismo kantiano.[4]

No es raro que la deuda, no obstante muchas veces declarada, del estructuralismo etnológico respecto del durkheimismo pase desapercibida y los filósofos puedan incluso maravillarse de su perspicacia cuando descubren la supervivencia de una problemática kantiana en trabajos que, como el capítulo de *La Pensée sauvage* consagrado a "la lógica de las clasificaciones totémicas",[5] son aún una respuesta, sin duda incomparablemente más elaborada, al problema durkheimiano, por tanto kantiano, de las "formas primitivas de clasificación".[6] Si esto es así, no es solamente porque los apor-

2. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlín, Bruno Cassirer, 1923-1929; "Structuralism in Moder Linguistics", *Word I* (1945), pp. 99-120. Cassirer, que en 1922 había escrito un ensayo titulado "Die Begriffsform im mythischen Denken" *(Studien der Bibliothek Warburg*, Leipzig, I, 1922), retoma las tesis fundamentales de la escuela durkheimiana ("el carácter fundamentalmente social del mito es indiscutible", *An Essay on Man*, Nueva York, Doubleday and Co., 1956, 1ª ed.; Yale University Press, 1944, p. 107) y emplea el mismo concepto de "forma de clasificación" como un equivalente de su noción de "forma simbólica" (*The Myth of the State*, Nueva York, Doubleday and Co., 1955, 1ª ed.; Yale University Press, 1946, p. 16).

3. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Alcan, 1937, p. 25. A continuación, las iniciales *FEVR* harán referencia a esta obra.

4. "Así renovada, la teoría del conocimiento parece pues llamada a reunir las ventajas contrarias de las dos teorías rivales, sin tomar los inconvenientes. Conserva todos los principios esenciales del apriorismo; pero al mismo tiempo se inspira de este espíritu de positividad al que el apriorismo se esforzaba en satisfacer"; *FEVR*, p. 27.

5. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, París, Plon, 1962, pp. 48-99; É. Durkheim y M. Mauss, "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives", en M. Mauss, *Œuvres*, París, Minuit, 1969, t. II, pp. 13-195.

6. "Por eso reconozco particularmente a Paul Ricœur el haberme señalado el parentesco que podía existir entre mi empresa y la del kantismo. Se trata, en suma, de una transposición de

tes fundamentales de la escuela durkheimiana están tan potentemente inhibidos por las censuras conjuntas del decoro espiritualista y del buen tono intelectual, que no pueden aparecer en la discusión distinguida sino bajo el disfraz más sentador de la lingüística saussureana;[7] es también porque la contribución más decisiva de la ciencia estructuralista consiste en proporcionar los instrumentos teóricos y metodológicos que permiten realizar prácticamente la intención de descubrir la lógica inmanente del mito o del rito: aunque ella se exprese ya en la *Philosophie der Mythologie* de Schelling, defensor de una interpretación "tautegórica" –por oposición a "alegórica"– del mito, esta intención hubiese quedado, sin duda, en el estado de piadoso deseo si, gracias al modelo de la lingüística estructural, el interés por el mito en tanto que *estructura estructurada* no hubiera superado el interés por el mito en tanto que *estructura estructurante*, es decir, en tanto que *principio de estructuración del mundo* (o "forma simbólica", "forma primitiva de clasificación", "mentalidad"). Pero si uno siempre está autorizado a dejar de lado, al menos a título provisorio, la cuestión de las funciones económicas y sociales de los sistemas míticos, rituales o religiosos sometidos al análisis, en la medida en que, al apelar a una interpretación "alegórica", ellas obstaculizan la aplicación del método estructural, queda que esa decisión metodológica es cada vez más estéril y peligrosa a medida que uno se aleja de las producciones simbólicas de las sociedades menos diferenciadas o de las producciones simbólicas menos diferenciadas (como la lengua, ese producto del trabajo *anónimo y colectivo* de las generaciones sucesivas) de las sociedades divididas en clases.[8] Por el solo hecho de que abre un campo ilimitado a un método que encontró en la fonología y en la "mitología" sus aplicaciones, a la vez, más profundas y más rigurosas, sin interrogarse sobre las condiciones sociales de posibilidad de este privi-

---

la búsqueda kantiana en el dominio etnológico, con la diferencia de que, en lugar de utilizar la introspección o de reflexionar sobre el estado de la ciencia en la sociedad particular en la que la filosofía se encuentra ubicada, uno se traslada al límite: por la búsqueda de lo que puede haber allí de común entre la humanidad que nos aparece más alejada, y la manera como nuestro propio espíritu trabaja; intentando, pues, extraer propiedades fundamentales y coactivas para todo espíritu, cualquiera que sea", C. Lévi-Strauss, "Réponses à quelques questions", *Esprit* (11), noviembre de 1963, pp. 628-653.

7. Sobre la relación entre Durkheim y Saussure, los dos padres fundadores, desigualmente reconocidos, del estructuralismo, véase W. Doroszewski, "Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: É. Durkheim y F. de Saussure", *Journal de Psychologie*, enero-abril de 1933, publicado nuevamente en E. Cassirer *et. al.*, *Essai sur le langage*, París, Minuit, 1969, pp. 99-109.

8. Es decir que uno está en derecho de sospechar a priori de todas las tentativas por aplicar a los productos de la industria cultural y a las obras de arte erudito métodos que no son sino la transposición más o menos mecánica del análisis lingüístico, haciendo abstracción de la posición de los productores en el campo de producción y de las funciones que cumplen estos objetos simbólicos para los productores y para las diferentes categorías de consumidores.

legio metodológico, la semiología trata implícitamente todos los sistemas simbólicos como simples instrumentos de comunicación y de conocimiento (postulado que no es legítimo, en todo rigor, sino para el nivel fonológico de la lengua): por eso ella se expone a importar a todo objeto la teoría del consenso que está implicada en el primado conferido a la cuestión del sentido y que Durkheim enuncia explícitamente bajo la forma de una teoría de la función de *integración lógica y social* de las "representaciones colectivas" y, en particular, de las "formas de clasificación" religiosas.[9]

Por el hecho de que los sistemas simbólicos obtienen su estructura, como se ve con evidencia en el caso de la religión, de la aplicación sistemática de un mismo y único principio de división, y porque no pueden organizar el mundo natural y social sino recortando allí clases antagonistas, por el hecho de que, en una palabra, engendran el sentido y el consenso sobre el sentido por la lógica de la inclusión y de la exclusión, ellos están predispuestos por su estructura misma a servir, simultáneamente, a funciones de inclusión y de exclusión, de asociación y de disociación, de integración y de distinción: estas "funciones sociales" (en el sentido durkheimiano o estructural-funcionalista del término) tienden siempre más a transformarse en funciones políticas, a medida que la función lógica de ordenamiento del mundo –que el mito cumplía de manera socialmente indiferenciada operando una *diacrisis*, a la vez, arbitraria y sistemática, en el universo de las cosas– se subordina a las funciones socialmente diferenciadas, es decir, a medida que las divisiones que opera la ideología religiosa vienen a recubrir (en el doble sentido del término) las divisiones sociales en grupos o clases concurrentes o antagonistas.

La idea de que los sistemas simbólicos, religión, arte o incluso lengua puedan hablar de poder y de política, es decir, de orden también, pero en otro sentido, no es menos extraña a aquellos que hacen de la sociología de los hechos simbólicos una dimensión de la sociología del conocimiento, que el interés por la estructura de esos sistemas, por su manera de decir lo que dicen –su sintaxis–, más bien que por lo que dicen –su temática– a aquellos que hacen de ella una dimensión de la sociología del poder. Y no podría ser de otro modo, porque cada una de las teorías no puede aprehender el aspecto que aprehende sino superando el obstáculo epistemológico que constituye para ella el equivalente en el orden de la sociología espontánea del aspecto que construye la teoría complementaria y opuesta. Así, la

9. "Si, pues, en cada momento del tiempo, los hombres no se entendieran sobre esas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la causa, del número, etc., todo acuerdo se volvería imposible entre las inteligencias y, en consecuencia, toda vida común. Por eso la sociedad no puede abandonar las categorías al libre arbitrio de los particulares sin abandonarse a sí misma. Para poder vivir, no tiene necesidad solamente de un suficiente *conformismo moral*; hay un mínimo de *conformismo lógico* del cual no puede tampoco prescindir", *FEVR*, p. 24; mi subrayado.

apariencia de inteligibilidad que procuraban, a muy poco costo, todas las interpretaciones "alegóricas" (o externas) del mito, sean astronómicas, meteorológicas, psicológicas, psicoanalíticas o incluso sociológicas, como la explicación por funciones universales pero vacías, a la manera de Bronislaw Malinowski, o aun por funciones sociales, al menos ha contribuido, sin duda, a impedir la interpretación "tautegórica" o estructural que la impresión de incoherencia y de absurdidad apropiada para reforzar la propensión a no ver en ese discurso en apariencia arbitrario, sino una manifestación del *Urdummheit*, de la "estupidez primitiva", o, mejor, una forma elemental de la especulación filosófica, una "ciencia campesina", para hablar como Platón; y todo ocurre como si Claude Lévi-Strauss no hubiera podido atravesar primero el espejo de las explicaciones "demasiado fáciles", por ingenuamente proyectivas, sino al precio de una duda radical, es decir *hiperbólica*, sobre toda lectura externa, que lo lleva a rechazar hasta el principio mismo de la relación entre las estructuras de los sistemas simbólicos y las estructuras sociales: "Los psicoanalistas, así como ciertos etnólogos, quieren sustituir las interpretaciones cosmológicas y naturalistas por otras interpretaciones, tomadas de la sociología y de la psicología. Pero entonces las cosas devienen demasiado fáciles. Porque un sistema mitológico haga un lugar importante a cierto personaje, digamos una abuela malévola, se nos explicará que, en tal sociedad, las abuelas tienen una actitud hostil hacia sus nietos; la mitología será tomada como un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales".[10] No es menos evidente que, planteando de entrada que las acciones mágicas o religiosas son *mundanas (diesseitig)* en su principio, y deben ser cumplidas "a fin de vivir largamente",[11] Weber se prohibía aprehender el mensaje religioso tal como lo asía Lévi-Strauss, es decir, como el producto de "operaciones intelectuales" (por oposición a "afectivas" o prácticas) e interrogarse sobre las funciones propiamente lógi-

10. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, p. 229. Los textos admirables que Lévi-Strauss consagra al problema de la eficacia simbólica (ob. cit., cap. IX y X, pp. 183-226) permanecen como aislados en la obra, y el más significativo para nuestro propósito es el capítulo de *Tristes Tropiques* titulado "La leçon d'écriture": "Es algo curioso la escritura. Pareciera que su aparición no hubiese podido omitir determinar cambios profundos en las condiciones de existencia de la humanidad; y que esas transformaciones debiesen ser sobre todo de naturaleza intelectual. [...] Es necesario admitir que *la función primaria de la comunicación escrita es la de facilitar la servidumbre.* El empleo de la escritura con fines desinteresados, con vistas a sacar de ella satisfacciones intelectuales y estéticas, es un resultado secundario cuando no se reduce, la mayoría de las veces, a un medio para reforzar, disimular, o justificar el otro"; C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, París, Plon, 1955, pp. 317-318; mi subrayado.

11. "A fin de que todo vaya bien para ti y de que vivas largo tiempo sobre la tierra" (según los términos de la promesa hecha a los que honran a sus padres); M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Colonia-Berlín, Kiepenheuer und Witsch, 1964, t. I., p. 317 (en adelante, *W. u. G.*).

cas y gnoseológicas de lo que considera un conjunto cuasisistemático de respuestas a cuestiones existenciales. Pero, al mismo tiempo, se da el medio de vincular el contenido del discurso mítico (e incluso su sintaxis) a los intereses religiosos de aquellos que lo producen, que lo difunden y que lo reciben, y, más profundamente, de construir el sistema de las creencias y de las prácticas religiosas como la expresión más o menos transfigurada de las estrategias de los diferentes grupos de especialistas ubicados en concurrencia por el monopolio de la gestión de los bienes de salvación y de las diferentes clases interesadas en sus servicios. Es aquí donde Max Weber, que acuerda con Marx en establecer que la religión cumple una función de conservación del orden social, contribuyendo, para hablar con su propio lenguaje, a la "legitimación" del poder de los "dominantes" y a la "domesticación de los dominados", proporciona el medio de escapar a la alternativa simplista de la cual sus análisis más inciertos son el producto, es decir, a la oposición entre la ilusión de la autonomía absoluta del discurso mítico o religioso y la teoría reductora que hace de él el reflejo directo de las estructuras sociales: poniendo plenamente en evidencia lo que las dos posiciones opuestas y complementarias tienen en común olvidar, a saber, el *trabajo religioso* que realizan los productores y los portavoces especializados, investidos del poder, institucional o no, de responder, a través de un tipo determinado de práctica o de discurso, a una categoría particular de las necesidades propias de ciertos grupos sociales, encuentra en la génesis histórica de un cuerpo de agentes especializados el fundamento de la autonomía relativa que la tradición marxista otorga –sin sacar de ello todas las consecuencias– a la religión,[12] que conduce, al mismo tiempo, al corazón del sistema de producción de la ideología religiosa, es decir, al principio más específico (pero no último) de la *alquimia ideológica* por la cual se opera la

12. Aunque, evidentemente, uno pueda transponer al cuerpo de los especialistas religiosos lo que Friedrich Engels escribe de los juristas profesionales en su carta a Conrad Schmidt del 27 de octubre de 1890: "Ocurre lo mismo con el derecho: desde que la nueva división del trabajo deviene necesaria y crea *juristas profesionales*, se abre un dominio nuevo, autónomo, que, dependiendo al mismo tiempo de un modo general de la producción y del comercio, no posee por ello menos, él también, una capacidad particular de reacción sobre esos dominios. En un Estado moderno, es necesario no solamente que el derecho corresponda a la situación económica general y sea la expresión de ella, sino también que sea una *expresión sistemática* que no se inflija desaires a sí misma, con sus contradicciones internas. Y para conseguir esto él refleja cada vez menos fielmente las contradicciones económicas". Engels describe a continuación el efecto de apriorización que resulta de la ilusión de la autonomía absoluta: "El jurista se imagina que opera por proposición a priori, mientras que eso no es sino reflejo de lo económico"; al hablar de la filosofía, observa una de las consecuencias de la profesionalización que está encaminada a reforzar, por un efecto circular, la ilusión de la autonomía absoluta: "En tanto que dominio determinado de la división del trabajo, la filosofía de cada época supone una documentación intelectual determinada que le ha sido transmitida por sus predecesores y de la cual se sirve como punto de partida".

transfiguración de las relaciones sociales en relaciones sobrenaturales, por lo tanto inscriptas en la naturaleza de las cosas y, por ello, justificadas.

Habiendo llegado a este punto, basta con reformular la pregunta durkheimiana acerca de las "funciones sociales" que la religión cumple para el "cuerpo social" en su conjunto, bajo la forma de la pregunta acerca de las *funciones políticas* que la religión cumple para las diferentes clases sociales de una formación social determinada, en virtud de su eficacia propiamente simbólica, para ser conducido a la raíz común de las dos tradiciones parciales y mutuamente excluyentes: si uno toma en serio, a la vez, la hipótesis durkheimiana de la génesis social de los esquemas de pensamiento, de percepción, de apreciación y de acción y el hecho de la división en clases, se está necesariamente conducido a la hipótesis de que existe una correspondencia entre las estructuras sociales (propiamente hablando, las estructuras del poder) y las estructuras mentales, correspondencia que se establece por la intermediación de la estructura de los sistemas simbólicos, lengua, religión, arte, etc.; o, más precisamente, que la religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos.

1. El progreso de la división del trabajo religioso y el proceso de moralización y de sistematización de las prácticas y de las creencias religiosas

1.1. El conjunto de las transformaciones tecnológicas, económicas y sociales que son correlativas del nacimiento y del desarrollo de las ciudades, y, en particular, del progreso de la división del trabajo y de la aparición de la separación del trabajo intelectual y del trabajo material, constituyen la condición común de dos procesos que no pueden cumplirse sino en una relación de interdependencia y de reforzamiento recíproco, sea la constitución de un campo religioso relativamente autónomo y el desarrollo de una necesidad de "moralización" y de "sistematización" de las creencias y de las prácticas religiosas.

La aparición y el desarrollo de las grandes religiones universales están asociados a la aparición y el desarrollo de la ciudad. La oposición entre la ciudad y el campo marca una ruptura fundamental en la historia de la religión, al mismo tiempo que una de las divisiones religiosas más importantes en toda sociedad afectada por tal oposición morfológica. Habiendo observado que "la gran división del trabajo material y del trabajo intelectual es la separación de la ciudad y del campo", Marx escribía en *La ideología alemana:* "La división del trabajo no deviene efectivamente división del

trabajo sino a partir del momento en que se opera una división del trabajo material e intelectual. A partir de ese momento, la conciencia puede verdaderamente imaginarse que es algo distinto a la conciencia de la praxis existente, que representa realmente algo sin representar algo real [...]. [Ella] deviene capaz de emanciparse del mundo y de pasar a la formación de la teoría «pura», teología, filosofía, moral, etc.".[13] Apenas es necesario recordar las características de la condición campesina que obstaculizan la "racionalización" de las prácticas y de las creencias religiosas, sea, entre otros rasgos, la subordinación al mundo natural que alienta "la idolatría de la naturaleza",[14] la estructura temporal del trabajo agrícola, actividad estacional, intrínsecamente rebelde al cálculo y a la racionalización,[15] la dispersión espacial de la población rural, que hace difíciles los intercambios económicos y simbólicos y, por ello, la toma de conciencia de los intereses colectivos. Inversamente, las transformaciones económicas y sociales que son correlativas de la urbanización, se trate del desarrollo del comercio y, sobre todo, del artesanado, actividades profesionales relativamente independientes de las incertidumbres naturales y, al mismo tiempo, relativamente racionalizadas o racionalizables, o del desarrollo del individualismo intelectual y espiritual favorecido por la concentración de individuos arrancados de las tradiciones envolventes de las antiguas estructuras sociales, no pueden sino favorecer la "racionalización" y la "moralización" de las necesidades religiosas. "La existencia económica de la burguesía descansa, como lo observa Weber, en un trabajo más *continuo* (comparado con el carácter estacional del trabajo agrícola) y más *racional* (o al menos más racionalizados en el modo empírico) [...] Esto permite esencialmente prever y «comprender» la relación entre fin, medios y éxito o fracaso". A medida que desaparece "la relación inmediata con la realidad plástica y vital con las potencias naturales", "esas potencias, al dejar de ser inmediatamente inteligibles, se transforman en problemas" y "la cuestión racionalista del «sentido» de la existencia" comienza a plantearse, mientras que la experiencia religiosa se depura y las relaciones directas con el cliente introducen valores morales en la religiosidad del artesano".[16] Pero el mayor mérito de Max Weber es haber mostrado que en la medida, y solamente en la medida, en

13. K. Marx y F. Engels, *L'idéologie allemande*, París, Editions Sociales, 1968, p. 60.

14. K. Marx, *Principes d'une critique de l'Economie politique*, París, Gallimard, t. II, p. 260.

15. Véase M. Weber, *W. u. G.*, p. 368 y II, p. 893 ("la suerte del campesino está estrechamente ligada a la naturaleza, fuertemente dependiente de los procesos orgánicos y de los acontecimientos naturales y poco disponible, desde el punto de vista económico, para una sistematización racional"); K. Marx, *Le Capital*, II, 2ª sección, cap. VIII, en K. Marx, *Œuvres*, París, Gallimard, t. II, p. 655 (estructura temporal de la actividad productiva e imposibilidad de prever); ob. cit., t. III, 5ª sección, cap. XIX, p. 1273 (incertidumbre y contingencias).

16. *W. u. G.*, II, p. 893.

que favorece el desarrollo de un cuerpo de especialistas de la gestión de los bienes de salvación, la urbanización (con las transformaciones correlativas) contribuye a la "racionalización" y a la "moralización" de la religión. "Los procesos de «interiorización» y de «racionalización» de los fenómenos religiosos, y, en particular, la introducción de criterios y de imperativos éticos, la transfiguración de los dioses en potencias éticas que quieren y recompensan el «bien» y penan el «mal», salvaguardando también de este modo las aspiraciones éticas, y, en fin, el desarrollo del sentimiento del «pecado» y el deseo de «redención», son rasgos que, en regla general, han progresado paralelamente al desarrollo del trabajo industrial, la mayor parte del tiempo en relación directa con el desarrollo de la ciudad. Sin que se trate, sin embargo, de una relación de dependencia unívoca: la racionalización de la religión tiene su propia normatividad sobre la cual las condiciones económicas no pueden actuar sino como «líneas de desarrollo» *[Entwicklungswege]* y está ligada, sobre todo, al desarrollo de un cuerpo específicamente sacerdotal".[17] Si la religión de Yahvé ha sufrido una evolución "ético-racional" en una Palestina que, a pesar de sus grandes centros culturales, no ha conocido jamás un desarrollo urbano industrial comparable al de Egipto y al de la Mesopotamia, es porque, a diferencia de la *polis* mediterránea que jamás produjo una religión racionalizada por la influencia de Homero y, sobre todo, por la ausencia de un cuerpo sacerdotal hierocráticamente organizado y especialmente preparado para su función, la antigua Palestina disponía de un clérigo ciudadano. Pero, más precisamente, si el culto de Yahvé ha podido triunfar sobre las tendencias al sincretismo, es porque la conjunción de los intereses de los sacerdotes citadinos y de los intereses religiosos de un tipo nuevo que la urbanización suscita entre los laicos ha superado los obstáculos que se oponen comúnmente al progreso hacia el monoteísmo, sea, de una parte, "los fuertes intereses ideales y materiales del clérigo, interesado en el culto de los dioses particulares", por lo tanto hostiles al proceso de "concentración" que hace desaparecer las pequeñas empresas de salvación y, por otra, "los intereses religiosos de los laicos por un objeto religioso próximo, susceptible de estar influenciado mágicamente":[18] las condiciones políticas que devienen cada vez más difíciles, los judíos que sólo pueden esperar una mejora futura de su suerte principalmente de su conformidad a los mandatos divinos, llegaron a juzgar como poco satisfactorias las diferentes formas tradicionales de culto y, particularmente, los oráculos a las respuestas ambiguas y enigmáticas, de manera que se hizo sentir la necesidad de métodos más racionales para conocer la voluntad divina y de sacerdotes capaces de practicarlas; en ese

17. *W. u. G.*, II, p. 894.

18. *W. u. G.*, II, p. 332.

caso, el conflicto entre esta demanda colectiva –que coincidía de hecho con el interés objetivo de los levitas, ya que tendía a excluir todos los cultos concurrentes– y los intereses particulares de los sacerdotes de numerosos santuarios privados, encontró en la organización centralizada y jerarquizada del sacerdocio una solución apropiada para preservar los derechos de todos los sacerdotes sin contradecir la instauración de un monopolio del culto a Yahvé en Jerusalén.

1.2. El proceso que conduce a la constitución de instancias específicamente habilitadas para la producción, la reproducción o la difusión de los bienes religiosos y la evolución (relativamente autónoma por relación a las condiciones económicas) del sistema de esas instancias hacia una estructura más diferenciada y más compleja, *i.e.* hacia un campo religioso relativamente autónomo, se acompaña de un proceso de *sistematización y de moralización de las prácticas y de las representaciones religiosas* que conduce del mito como (cuasi)sistema objetivamente sistemático a la ideología religiosa como (cuasi)sistema expresamente sistematizado y, paralelamente, del *tabú* y de la contaminación mágica al pecado, o del *mana*, de lo "numinoso" y del Dios castigador, arbitrario e imprevisible, al Dios justo y bueno, garante y protector del orden de la naturaleza y de la sociedad.

Extremadamente raro en las sociedades primitivas, el desarrollo de un verdadero monoteísmo (por oposición a la "monolatría", que no es sino una forma de politeísmo), está ligado, según Paul Radin, a la aparición de un cuerpo de sacerdotes fuertemente organizado. Es decir que el monoteísmo, totalmente ignorado en las sociedades cuya economía descansa en la recolección, la pesca y/o la caza, no se encuentra sino en las clases dominantes de las sociedades fundadas en una agricultura ya desarrollada y en una división en clases (ciertas sociedades del oeste africano, los polinesios, los indios dakota y winnebago) en las cuales los progresos de la división del trabajo se acompañan de una división correlativa de la división del trabajo de dominación y, en particular, de la división del trabajo religioso.[19] Intentar comprender ese proceso de sistematización y de moralización como el efecto directo e inmediato de las transformaciones económicas y sociales sería ignorar que la eficacia propia de esas transformaciones se limita a hacer posible, por una suerte de doble negación, *i.e.* por la supresión de las condiciones económicas negativas al desarrollo de los mitos, la constitución progresiva de un campo religioso relativamente autónomo y, por ello, la acción convergente (a pesar de la concurrencia que les opone) del cuerpo sacerdotal (con los intereses materiales y simbólicos que le son propios) y

19. Véase P. Radin, *Primitive Religion, its Nature and Origine*, Nueva York, Dover, 1957, 1ª ed., 1937.

de las "fuerzas extrasacerdotales", *i.e.* las exigencias religiosas de ciertas categorías de laicos y las revelaciones metafísicas o éticas del profeta.[20]

Así, el proceso de moralización de nociones tales como *ate, time, aidos, phtonos*, etc., que se marca, fundamentalmente, por "la transferencia de la noción de pureza del orden mágico al orden moral", *i.e.* por la transformación de la falta como mancha *(miasma)* en "pecado", no es completamente inteligible, más que si se toma en cuenta, además de las transformaciones concomitantes de las estructuras económicas y sociales, las transformaciones de la estructura de las relaciones de producción simbólica que condujeron a la constitución de un verdadero campo intelectual en la Atenas del siglo V. El sacerdocio se relaciona con la racionalización de la religión: encuentra el principio de su legitimidad en una teoría erigida en dogma que garantiza, en retorno, su validez y su perpetuación. El trabajo de exégesis que le es impuesto por la confrontación o el enfrentamiento de tradiciones mítico-rituales diferentes, desde entonces yuxtapuestas en el mismo espacio urbano, o por la necesidad de conferir a ritos o a mitos devenidos oscuros un sentido más acorde a las normas éticas y a la visión del mundo de los destinatarios de su prédica y también a sus valores y a sus intereses propios de grupo letrado, tiende a sustituir la *sistematicidad objetiva* de las mitologías por la *coherencia intencional* de las teologías, incluso de las filosofías, que preparan, a través de ello, la transformación de la analogía sincrética que está en el fundamento del pensamiento mágico-mítico en analogía racional y consciente de sus principios o, incluso, en silogismo.[21] La autonomía del campo religioso se afirma en la tendencia de los especialistas a encerrarse en la referencia autárquica del saber religioso ya acumulado y en el esoterismo de una producción cuasiacumulativa, en primer lugar destinada a los productores:[22] de ahí el gusto típicamente sacerdotal por la imitación transfiguradora y la infidelidad desconcertante, la polinomia deliberada y la ambigüedad buscada, el equívoco o la oscuridad metódica y la metáfora sistemática; en resumen, todos esos juegos con las palabras que se encuentran en todas las tradiciones letradas y de las cuales se puede encontrar el principio, con Jean Bollack, en la *alegoría*, entendida

20. Véase A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press, 1960 (particularmente, el cap. V) y sobre todo E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Boston, Beacon Press, 1957, 1ª ed., 1951.

21. Véase *W. u. G.*, p. 323.

22. De modo tan marcado como pueda estar la ruptura entre los especialistas y los profanos, el campo religioso se distingue del campo intelectual propiamente dicho en que jamás puede consagrarse total y exclusivamente a una producción esotérica, *i.e.* destinada sólo a los productores, y debe siempre sacrificarse a las exigencias de los laicos. "El aedo conoce también la lengua de los dioses «que están siempre», revela algunos términos, pero está obligado a traducir para los hombres que lo escuchan y de conformarse a su uso"; J. Bollack, *Empédocle*, I: *Introduction à l'ancien physique*, París, Minuit, 1965, p. 286.

como el arte de pensar otra cosa con las mismas palabras, decir otra cosa con las mismas palabras o decir de otro modo las mismas cosas ("dar un sentido más puro a las palabras de la tribu").[23]

1.3. En tanto que es el resultado de la monopolización de la gestión de los bienes de salvación por un *cuerpo de especialistas* religiosos, socialmente reconocidos como los detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un *cuerpo deliberadamente organizado* de saberes secretos (luego raros), la constitución de un campo religioso es correlativa de la desposesión objetiva de los que están excluidos de él y que se encuentran constituidos por eso mismo en tanto que *laicos* (o *profanos* en el doble sentido del término) desposeídos del *capital religioso* (como trabajo simbólico acumulado) y que reconocen la legitimidad de esta desposesión por el solo hecho de que la desconocen como tal.

La desposesión objetiva no designa otra cosa que la relación objetiva que mantienen con el nuevo tipo de bienes de salvación nacido de la disociación del trabajo material y del trabajo simbólico y de los progresos de la división del trabajo religioso, los grupos o las clases que ocupan una posición inferior en la estructura de la distribución de los bienes religiosos, estructura que se superpone, ella misma, a la estructura de la distribución de los instrumentos de producción religiosa, *i.e.* de la competencia o, para hablar como Max Weber, de la "cualificación" religiosa. Puede verse que la desposesión objetiva no implica necesariamente una "pauperización" religiosa, *i.e.* un proceso que apunta a acumular y a concentrar, en las manos de un grupo particular, un capital religioso hasta entonces más igualmente distribuido entre todos los miembros de la sociedad.[24] Sin embargo, si es

23. Es necesario leer todo el capítulo titulado "La transposición" (ob. cit., pp. 277-310) donde Jean Bollack pone de relieve los principios de la interpretación y de la reinterpretación que Empédocles hace con los textos homéricos y que podrían caracterizar, sin duda, la relación que toda tradición letrada mantiene con su herencia: "Es en la *variación* donde se manifestaba mejor y más visiblemente el poder que se tenía sobre la lengua" (p. 284). "Del juego de letras hasta el nuevo empleo complejo de grupos enteros, la creación verbal se apoya en primer lugar sobre los elementos de la memoria [...]. La variación es tanto más erudita cuanto es más ínfima y deja aparecer el texto imitado" (p. 285). Sobre la función de "la etimología sagrada" y del "juego de palabras" y sobre la búsqueda de un modo de expresión "polifónico" entre los escribas egipcios, se podrá consultar también la obra de Serge Sauneron, *Les prêtes de l'ancien Egypte*, París, Seuil, 1957, pp. 123-133.

24. Durkheim definía las categorías sociales de pensamiento como "sabios instrumentos de pensamiento, que los grupos humanos han forjado laboriosamente en el curso de los siglos y donde han acumulado lo mejor de su capital intelectual". Y comentaba en nota: "Por esta razón es legítimo comparar las categorías con herramientas; pues la herramienta, por su lado, es *capital material acumulado.* Por otra parte, entre las tres nociones de herramienta, de categoría y de institución, hay un estrecho parentesco"; *FEVR*, 4ª ed., París, Presses Universitaires de France, 1960, p. 27 y n. 1, mi subrayado.

verdad que ese capital puede perpetuarse inalterado, tanto en su contenido como en su distribución, encontrándose, al mismo tiempo, objetivamente devaluado en y por la relación que lo une a las formas nuevas de capital, queda que esta devaluación puede desencadenar, más o menos rápidamente, el debilitamiento del capital tradicional y, por ello, la "pauperización" religiosa y la separación simbólica, que expresa y refuerza lo *secreto*, del saber *sagrado* y de la ignorancia profana.

1.3.1. Las diferentes formaciones sociales pueden estar distribuidas, en función del grado de desarrollo y de diferenciación de su aparato religioso, *i.e.* de las instancias objetivamente comisionadas para asegurar la producción, la reproducción, la conservación y la difusión de los bienes religiosos, según su distancia por relación a dos polos extremos, *el autoconsumo religioso*, por una parte, y la *monopolización completa* de la producción religiosa por especialistas, por otra.

1.3.1.1. A estos dos tipos extremos de estructura de la distribución del capital religioso corresponden: a) dos tipos opuestos de relaciones objetivas (y vividas) con los bienes religiosos y, en particular, de competencia religiosa, sea, por un lado, el *dominio práctico* de un conjunto de esquemas de pensamiento y de acción *objetivamente* sistemáticos, adquiridos en estado implícito por simple familiarización, por lo tanto comunes a todos los miembros del grupo, y puestos en práctica de modo prerreflexivo, y, por el otro, *el dominio erudito* de un corpus de normas y de saberes explícitos, explícita y deliberadamente sistematizados por especialistas que pertenecen a una institución socialmente comisionada para reproducir el capital religioso a través de una acción pedagógica expresa, y b) tipos netamente distintos de sistemas simbólicos, sean los *mitos* (o sistemas mítico-rituales) y las *ideologías religiosas* (teogonías, cosmogonías, teologías) que son el producto de una *reinterpretación letrada*, operada por referencia a nuevas funciones, funciones internas por una parte, correlativas de la existencia del campo de los agentes religiosos; funciones externas por otra parte, como las que nacen de la constitución de los Estados y del desarrollo de los antagonismos de clase y que dan su razón de ser a las grandes religiones con pretensión universal.

El rechazo ético del evolucionismo y de las ideologías racistas que son socialmente solidarias de él, sin ser de ningún modo inseparables lógicamente, conduce a ciertos etnólogos al etnocentrismo inverso que consiste en prestar a todas las sociedades, incluso las más "primitivas", formas de capital cultural que no pueden constituirse sino en un nivel determinado del desarrollo de la división del trabajo. Las capas campesinas apelan a esta otra forma del error primitivista que es el error populista: al confundir la desposesión y la pauperización, uno se expone a tratar los fragmentos descontextualizados y reinterpretados de la cultura erudita del pasado como

los vestigios preciosos de una cultura original.[25] Para escapar a estos errores basta, como lo sugieren los análisis de Max Weber (que parece desconocido para los etnólogos), con relacionar la estructura del sistema de las prácticas y de las creencias religiosas con la división del trabajo religioso. Es lo que hace Durkheim, pero sin sacar ninguna consecuencia de ello, porque ése no es su objetivo, cuando distingue de las "religiones primitivas" las "religiones complejas" caracterizadas por el "choque de las teologías, las variaciones de los rituales, la multiplicidad de los agrupamientos, la diversidad de los individuos": "¡Se consideran religiones como las de Egipto, de la India o de la antigüedad clásica! Se trata de un enmarañamiento tupido de cultos múltiples, variables con las localidades, con los templos, con las generaciones, las dinastías, las invasiones, etc. *Las supersticiones populares están allí mezcladas con los dogmas más refinados. Ni el pensamiento ni la actividad religiosa están igualmente repartidos en la masa de los fieles; según los hombres, los medios, las circunstancias, las creencias como los ritos son experimentados de maneras diferentes.* Aquí son sacerdotes, allá, monjes, en otra parte laicos; hay míticos y racionalistas, teólogos y profetas, etc.".[26] De hecho, es extremadamente raro que los etnólogos proporcionen informaciones sistemáticas sobre el universo completo de los agentes religiosos, sobre su reclutamiento y su formación, su posición y su función en la estructura social; no se plantean sino excepcionalmente la cuestión de la distribución de la competencia religiosa según el sexo, la edad, el rango social, la especialización técnica o tal o cual particularidad social, prohibiéndose, al mismo tiempo, interrogarse sobre la relación entre el dominio práctico del sistema mítico que detentan los indígenas, en grados de excelencia diferentes, y el dominio erudito que el etnólogo puede darse al término de un análisis fundado en informaciones sistemáticamente recogidas por la observación armada y por la interrogación de informantes diferentes y elegidos *por su competencia particular*. Si se sabe, además, que hoy tienden a descartar, en nombre de una ideología ingenuamente antifuncionalista, la cuestión de las relaciones entre la estructura social y la estructura de las representaciones míticas o religiosas, se observa que no pueden plantear la cuestión (que sólo los estudios comparativos permitirían resolver) de la relación entre el grado de desarrollo del aparato religioso y la estructura o la temática del mensaje. En resumen, la tradición intelectual de su disciplina, la estructura relativamente poco diferenciada (incluso desde el punto de vista religioso) de las sociedades que estudia y el método idiográfico que utiliza tienden a imponer al etnólogo la teoría de la religión que resume la definición durkheimiana de la Iglesia, diametral-

25. Para una crítica de esta ilusión, véase L. Boltanski, *Prime éducation y morale de classe*, París, Mouton, 1969.

26. *FEVR*, p. 7, mi subrayado.

mente opuesta a la de Max Weber: "El mago es a la magia lo que el sacerdote es a la religión, *y un colegio de sacerdotes no es una Iglesia*, como tampoco que una congregación religiosa consagrara a algún santo, a la sombra del claustro, hace un culto particular. *Una Iglesia no es simplemente una cofradía sacerdotal*; es la comunidad moral formada por todos los creyentes de la misma fe, los fieles, como los sacerdotes".[27] De ello se deriva que, contrariamente a la ambición fundamental de Durkheim[28] que esperaba encontrar la verdad de las "religiones complejas" en "las religiones elementales", los *límites de validez* del análisis durkheimiano de la religión y de todo método que hace de la sociología de la religión una simple dimensión de la "sociología del conocimiento" están implicados en la petición de principio por la cual se descarta la cuestión de las variaciones de la forma y del grado de diferenciación de la actividad productiva y, más directamente, de la forma y del grado de diferenciación del trabajo de producción simbólica y de las variaciones correlativas de las funciones y de la estructura del mensaje religioso.[29] Dado que, como lo observa justamente Weber, la visión del

27. *FEVR*, pp. 62-63. Durkheim observaba, sin embargo, en algunas páginas anteriores, que por todas partes uno encuentra, aunque más no sea de modo rudimentario, la división del trabajo religioso: "Sin duda, es raro que cada ceremonia no tenga su director en el momento en que se celebra; incluso en las sociedades más sumariamente organizadas, hay generalmente hombres que la importancia de su rol designa para ejercer una influencia directa sobre la vida religiosa (por ejemplo los jefes de los grupos locales en ciertas sociedades australianas). Pero esta atribución de funciones es todavía muy flotante" (*FEVR*, p. 61, n. 1).

28. Y sin duda, más o menos confusamente, de todo etnólogo que tiene un interés profesional en rechazar la tesis de Marx según la cual las formas más complejas de la vida social encierran el principio de la comprensión de las formas más rudimentarias ("La anatomía del hombre es la llave de la anatomía del mono...").

29. Sobre este punto, se puede consultar la síntesis del debate entre Claude Lévi-Strauss y Paul Ricœur (*Esprit*, noviembre de 1963, pp. 628-653) donde se verá que la cuestión de la especificidad de las producciones del sacerdocio es escamoteada, tanto por el filósofo, preocupado por salvar la irreductibilidad bíblica (a), cuanto por el etnólogo, que, reconociendo explícitamente el *trabajo religioso de los especialistas* (b), lo elimina de su análisis: (a) "Por mi parte, estoy impactado porque todos los ejemplos sean tomados en el área geográfica que ha sido la del supuesto totemismo, y jamás en el pensamiento semítico, prehelénico o indoeuropeo [...] Me pregunto si el fondo mítico con el cual estamos conectados –fondo semítico (egipcio, babilónico, arameo, hebreo), fondo protohelénico, fondo indoeuropeo– se presta tan fácilmente a la misma operación, o, más bien [...], ellos se prestan seguramente, ¿pero se prestan totalmente?" (p. 607). (b) "El Antiguo Testamento, que, ciertamente pone en práctica materiales míticos, los retoma en vistas de otros fines que el que fue originariamente el suyo. Sin ninguna duda, ciertos redactores los han deformado interpretándolos; esos mitos han sido sometidos, pues, como dice muy bien Ricœur, a una operación intelectual. Sería necesario comenzar por un trabajo preliminar, que apunte a volver a encontrar el residuo mitológico y arcaico subyacente en la literatura bíblica, lo que, evidentemente, no puede ser la obra sino de un especialista" (p. 631) "Conocemos muchos mitos historizados por el mundo; es totalmente impactante, por ejemplo, que la mitología de los indios zunis del sudoeste de Estados Unidos haya sido «historizada» [...] por teologías indígenas, de una manera comparable a la de otras teologías a partir de los mitos de los ancestros de Israel" (p. 636).

mundo que proponen las grandes religiones universales es el producto de grupos bien definidos (teólogos puritanos, sabios confucianos, brahmanes hindúes, levitas judíos, etc.) incluso de individuos (como los profetas) que hablan para grupos determinados, el análisis de la estructura interna del mensaje religioso no puede impunemente ignorar las funciones sociológicamente construidas que cumple, en primer lugar, para los grupos que lo producen, y, en segundo, para los grupos que lo consumen. Así, la transformación del mensaje en el sentido de la moralización y de la racionalización puede, por ejemplo, resultar –al menos por una parte– del hecho de que el peso relativo de las funciones, que se pueden llamar internas, crece a medida que el campo se autonomiza.

1.3.1.2. La oposición entre los detentadores del monopolio de la gestión de lo sagrado y los laicos, objetivamente definidos como profanos, en el doble sentido de ignorantes de la religión y de extraños a lo sagrado y al cuerpo de los gestores de lo sagrado, está en el origen de la oposición entre lo *sagrado* y lo *profano* y, correlativamente, entre la manipulación legítima (religión) y la manipulación profana y profanadora (magia o brujería) de lo sagrado, se trate de una *profanación objetiva*, *i.e.* de la magia o de la brujería como religión dominada o de la *profanación intencional*, *i.e.* de la magia como antirreligión o religión invertida.

Por el hecho de que la religión, como todo sistema simbólico, está predispuesta a cumplir una función de asociación y de disociación o, mejor, de distinción, un sistema de prácticas y de creencias está destinado a aparecer como *magia* o como *brujería*, en el sentido de religión inferior, toda vez que ocupe una posición dominada en la estructura de las relaciones de fuerza simbólicas, *i.e.* en el sistema de las relaciones entre los sistemas de prácticas y de las creencias propias de una formación social determinada. Es así como se designa comúnmente como magia, sea una religión inferior o antigua, por lo tanto *primitiva*, sea una religión inferior y contemporánea, por lo tanto *profana* (equivalente aquí a *vulgar*) y profanadora. Así, la aparición de una ideología religiosa tiene como efecto relegar al estado de magia o de brujería a los antiguos mitos y, como observa Weber, es la supresión de un culto, bajo la influencia de un poder político o eclesiástico, en beneficio de otra religión que, reduciendo los antiguos dioses al rango de demonios, ha dado nacimiento, la mayor parte del tiempo, a la oposición entre la religión y la magia.[30] Entonces, uno tiene derecho a preguntarse si cuando la tradición etnológica recurre a la oposición entre magia y religión para distinguir formaciones sociales dotadas de aparatos religiosos desigualmente desarrollados y de sistemas de representaciones religiosas desigualmen-

30. *W. u. G.*, p. 335.

te moralizados y sistematizados, ha roto realmente con ese sentido primero y primitivo. Asimismo, el hecho de que, en el mismo seno de una formación social, la oposición entre la religión y la magia, entre lo sagrado y lo profano, entre la manipulación legítima y la manipulación profana de lo sagrado, disimula la oposición entre diferencias de competencias religiosas, ligadas a la estructura de la distribución del capital cultural, no se ve jamás tan bien como en la relación entre el confucianismo y la religiosidad de las clases populares chinas, relegadas al orden de la magia por el desprecio y el recelo de los letrados que elaboran el ritual refinado de la religión de Estado y que imponen la dominación y la legitimidad de sus doctrinas y de sus teorías sociales, a pesar de algunas victorias locales y provisorias de los sacerdotes taoístas y budistas, cuyas doctrinas y prácticas están más próximas a los intereses religiosos de las masas.[31] Dadas, por una parte, la relación que une el grado de sistematización y de moralización de la religión con el grado de desarrollo del aparato religioso y, por otra parte, la relación que une los progresos de la división del trabajo religioso con el progreso de la división del trabajo y de la urbanización, se comprende que la mayor parte de los autores tiendan a otorgar a la magia características que son las de los sistemas de prácticas y de representaciones propias de las formaciones sociales menos desarrolladas económicamente o de las clases sociales más desfavorecidas de las sociedades divididas en clases.[32] Si la mayor parte de los autores acuerdan en reconocer a las prácticas mágicas por el hecho de que apuntan a fines concretos y específicos, parciales e inmediatos (por oposición a los fines más abstractos, más generales y más lejanos, que serían los de la religión), que se inspiran en una intención de coerción o de manipulación de los poderes sobrenaturales (por oposición a las disposiciones propiciatorias y contemplativas de la "plegaria", por ejemplo) o que permanecen encerradas en el formalismo y el ritualismo del *do ut des* [doy para que des][33] es porque todos esos rasgos, que encuentran su principio en condiciones de existencia dominadas por una urgencia económica que prohíbe toda toma de distancia por relación al presente y a las necesidades inmediatas, y poco favorables al desarrollo de competencias eruditas en materia de religión, tienen más posibilidades, evidentemente, de encon-

31. Véase M. Weber, *Gesammelte Aufsätze sur Religionsoziologie*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1920-1921, vol. I, pp. 276-536.

32. Sin duda, no hay formación social que, por débil que fuera el desarrollo del aparato religioso, ignore la oposición que establecía Durkheim, después de Robertson Smith, entre la religión institucionalmente establecida, expresión patente y legítima de las creencias y de los valores comunes del grupo, y de la magia como el conjunto de las creencias y de las prácticas características de los grupos o de las categorías dominadas (como las mujeres) o que ocupan *posiciones sociales estructuralmente ambiguas* (como el herrero o la vieja dama en las sociedades bereberes).

33. *W. u. G.*, pp. 368-369.

trarse en las sociedades o en las clases sociales más desposeídas desde el punto de vista económico y predispuestas, por ello, a ocupar una posición dominada en las relaciones de fuerzas materiales y simbólicas. Pero hay más: toda práctica o creencia dominada está destinada a aparecer como *profanadora* en la medida en que, por su existencia misma y en ausencia de toda intención de profanación, constituye una contestación objetiva del monopolio de la gestión de lo sagrado, por lo tanto de la *legitimidad* de los detentadores de ese monopolio; y, de hecho, la supervivencia es siempre una resistencia, *i.e.* la expresión de la negativa a dejarse desposeer de los instrumentos de producción religiosos. Por esta razón, la magia inspirada por una intención de profanación no es sino el límite o, más exactamente, la verdad de la magia como profanación objetiva: "La magia", dice Durkheim, "pone una suerte de placer profesional a profanar las cosas santas; en esos ritos, toma el reverso de las ceremonias religiosas".[34] El brujo va hasta el fin de la lógica de contestación del monopolio cuando redobla el sacrilegio que resulta de la puesta en relación de un agente profano con un objeto sagrado invirtiendo o caricaturizando las operaciones delicadas y complejas a las cuales deben dedicarse los detentadores del monopolio de los bienes religiosos para legitimar tal puesta en relación.

2. El interés propiamente religioso

2.1. En tanto que sistema simbólico estructurado que funciona como principio de estructuración que 1) construye la experiencia (al mismo tiempo que la expresa) en calidad de *lógica en estado práctico*, condición impensada de todo pensamiento, y de *problemática implícita* –*i.e.* de sistema de cuestiones indiscutidas que delimitan el campo de lo que merece discusión por oposición a lo que está fuera de discusión, por lo tanto admitido sin discusión–, y que 2), gracias al efecto de *consagración* (o de legitimación) que ejerce el solo hecho de la *explicitación*, hace sufrir al sistema de las disposiciones respecto del mundo natural y del mundo social inculcadas por las condiciones de existencia, un *cambio de naturaleza*. Particularmente, transmutando el *ethos* como sistema de esquemas implícitos de acción y de apreciación en *ética*, como conjunto sistematizado y racionalizado de normas explícitas, la religión está predispuesta a asumir una *función ideológica*, función *práctica y política de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario* que no puede cumplir sino en tanto que asegure una función *lógica y gnoseológica* y que consiste en reforzar la fuerza material o simbólica susceptible de ser movilizada por un grupo o una clase, legitimando todo lo que define socialmente ese grupo o esa clase, *i.e.* todas las

34. *FEVR*, pp. 59-60.

propiedades características de una manera entre otras de existir, por lo tanto *arbitrarias*, que le están objetivamente asociadas *en tanto que ocupa una posición determinada en la estructura social* (*efecto de consagración* como sacralización por la "naturalización" y la eternización).

2.1.1. La religión ejerce un efecto de consagración 1) convirtiendo en límites de derecho, por sus sanciones santificantes, los límites y las barreras económicas y políticas de hecho y, en particular, contribuyendo a la *manipulación simbólica de las aspiraciones* que tiende a asegurar el ajuste de las esperanzas vitales a las posibilidades objetivas, y 2) inculcando un sistema de prácticas y de representaciones consagradas cuya estructura (estructurada) reproduce bajo una forma transfigurada, por lo tanto irreconocible, la estructura de las relaciones económicas y sociales en vigor en una formación social determinada y no puede producir la objetividad que produce (en tanto que estructura estructurante) sino produciendo el *desconocimiento de los límites* del conocimiento que hace posible, por lo tanto, aportando el reforzamiento simbólico de sus sanciones a los límites y a las barreras lógicas y gnoseológicas impuestas por un tipo determinado de condiciones materiales de existencia (efecto de conocimiento-desconocimiento).

Es necesario cuidarse de confundir el efecto de consagración que todo sistema de prácticas y de representaciones religiosas tiende a ejercer, de manera directa o inmediata, en el caso de la religiosidad de las clases dominantes, de manera indirecta, en el caso de la religiosidad de las clases dominadas, con el efecto de conocimiento-desconocimiento que todo sistema de prácticas y de representaciones religiosas ejerce necesariamente en tanto que imposición de problemática y que es, sin duda, la mediación más oculta por la cual se ejerce el efecto de consagración: los esquemas de pensamiento y de percepción que son constitutivos de la problemática religiosa no pueden producir la objetividad que producen sino produciendo el desconocimiento de los límites del conocimiento que hacen posible (*i.e.* la adhesión inmediata, bajo el modo de la creencia, al mundo de la tradición vivida como "mundo natural") y de lo arbitrario de la problemática, sistema de cuestiones que no es puesto en cuestión. Así, no se puede asignar, a la vez, sin contradicción, a la religiosidad popular una función mistificadora de desplazamiento de los conflictos políticos y ver en ciertos tipos de movimientos religiosos, como las herejías medievales, una forma disfrazada de la lucha de clases, a menos de tomar en cuenta, lo que Engels no hace, el efecto de conocimiento-desconocimiento, *i.e.* todo lo que deriva del hecho de que la lucha de clases no puede cumplirse, en un momento dado del tiempo, sino tomando la forma y tomando prestado el lenguaje (y no el "disfraz") de la guerra de religión. En resumen, las guerras de religión no son ni las "violentas querellas teológicas" que uno ve allí la mayor parte del tiempo, ni los conflictos de "intereses materiales de clase" que Engels descubre allí, y son las dos cosas a la vez porque las categorías de pensamiento teológico

son lo que hace imposible pensar y llevar a cabo la lucha de clases en tanto que tal, permitiendo pensarla y llevarla a cabo en tanto que guerra de religión. Del mismo modo que, en el dominio práctico, la alquimia religiosa hace "de necesidad virtud", o, según los términos de William James, "hace fácil y feliz lo que es inevitable", en el dominio gnoseológico hace "de necesidad razón" transformando las barreras sociales que definen lo "impensable" en límites lógicos, eternos y necesarios. Así, por ejemplo, sería fácil demostrar que, como lo sugiere Paul Radin, la representación de la relación entre el hombre y las potencias sobrenaturales que proponen las diferentes religiones *no puede superar los límites* impuestos por la lógica que rige el intercambio de bienes en el grupo o la clase considerada:[35] todo ocurre como si la representación "eucarística" del sacrificio, casi totalmente desconocida en las sociedades primitivas, donde los intercambios obedecen a la ley del don y del contradón, e incluso en las clases campesinas que, como lo observa Weber, tienden a obedecer, en sus relaciones con el dios y con el sacerdote, a una "moral estrictamente formalista del *do ut des*", no pudiera desarrollarse sino cuando las estructuras del intercambio económico vengan a transformarse, en particular con el desarrollo del comercio y del artesanado urbano, que, instaurando la relación con el *cliente*, hace posible la concepción de una moralización calculadora de las relaciones entre el hombre y la divinidad. Y se sabe el efecto de consagración que puede ejercer, en retorno, no solamente en el dominio práctico sino también en el dominio teórico, la transfiguración religiosa del *ethos* ascético de la clase burguesa naciente en una ética religiosa de la ascesis en el mundo.

2.2. Por el hecho de que el *interés religioso*, en lo que tiene de pertinente para la sociología, *i.e.* el interés que un grupo o una clase encuentra en un tipo determinado de práctica o de creencia religiosa y, en particular, en la producción, la reproducción, la difusión y el consumo de un tipo determinado de bienes de salvación (entre los cuales se halla el mensaje religioso mismo), es función del reforzamiento que el poder de legitimación de lo arbitrario que encierra la religión considerada puede aportar a la fuerza material y simbólica susceptible de ser movilizada por ese grupo o esa clase, legitimando las propiedades materiales o simbólicas asociadas a una posición determinada en la estructura social, la función genérica de legitimación no puede por definición cumplirse sin especificarse en función de los intereses religiosos asociados a las diferentes posiciones en la estructura social.

Si hay funciones sociales de la religión y si, en consecuencia, la religión es susceptible del análisis sociológico, es porque los laicos no esperan –o no

35. P. Radin, ob. cit., pp. 182-183.

solamente– justificaciones de existir capaces de arrancarlos de la angustia existencial de la contingencia y del desamparo, o incluso de la miseria biológica, de la enfermedad, del sufrimiento o de la muerte, sino también y sobre todo justificaciones de existir en una posición social determinada y de existir como existen, *i.e.* con todas las propiedades que le están socialmente asociadas. La cuestión del origen del mal *(unde malum et quare?)* que, como lo recuerda Weber, no deviene una interrogación sobre el sentido de la existencia humana sino en las clases privilegiadas, siempre en la búsqueda de una "teodicea de su buena fortuna", es fundamentalmente una interrogación social sobre las causas y las razones de las injusticias o de los privilegios sociales: las teodiceas son siempre *sociodiceas.* A los que juzguen reductora esta teoría de las funciones de la religión, bastará indicarles que las variaciones de las funciones objetivamente conferidas a la religión por las diferentes clases sociales en diferentes sociedades y en diferentes épocas designan como una expresión de *etnocentrismo* las teorías que ponen en primer plano las *funciones psicológicas* (o "personales") de la religión: es solamente con el desarrollo de la burguesía urbana, inclinada a interpretar la historia y la existencia humana más bien como el producto del mérito o del demérito de la persona que como efecto de la fortuna o del destino, como la religiosidad reviste el carácter intensamente personal que es considerado con demasiada frecuencia como perteneciente a la esencia de toda experiencia religiosa. Basta pues con construir el hecho religioso de manera propiamente sociológica, *i.e.* como la expresión legitimadora de una posición social, para percibir las condiciones sociales de posibilidad, por lo tanto los límites, de los otros tipos de construcción, y en particular de la que se puede llamar fenomenológica y que, en su esfuerzo para someterse a la verdad vivida de la experiencia religiosa como experiencia personal, irreductible a sus funciones externas, omite operar una última "reducción", la de las condiciones sociales que deben ser cumplidas para que esta experiencia vivida sea posible. Como la virtud según Aristóteles, la religiosidad personal (y, más generalmente, toda forma de vida interior) "quiere una cierta holgura". La cuestión de la salvación personal o de la existencia del mal, de la angustia de la muerte o del sentido del sufrimiento y todas las interrogaciones situadas en las fronteras de la "psicología" y de la metafísica que son su forma secularizada y que producen y tratan, a través de métodos y con éxito diferente, los confesores y los predicadores, los psicólogos y los psicoanalistas, los novelistas y los consejeros conyugales, sin hablar de los semanarios femeninos, tienen por condición social de posibilidad un desarrollo del interés por los problemas de conciencia y un incremento de la sensibilidad a las miserias de la condición humana que no es en sí misma posible sino en un tipo determinado de condiciones materiales de existencia: la representación del paraíso como lugar de una felicidad individual mantiene con la esperanza milenarista de una subversión del orden social que habita la fe popular, la misma oposición que la revuelta "metafísica"

contra la absurdidad de la existencia humana y contra las únicas "alienaciones" universales –las que la situación de privilegio no elimina jamás totalmente y que puede incluso redoblar desarrollando la actitud para expresarlas, para analizarlas y, por ello, para experimentarlas–, y la resignación de los desheredados frente al destino común de sufrimientos, de separaciones y de soledad. Todas esas oposiciones paralelas tienen por principio la oposición entre las condiciones materiales de existencia y las posiciones sociales donde se engendran esos dos tipos opuestos de representaciones transfiguradas del orden social y de su porvenir.

Si la representación del paraíso como lugar de una felicidad individual corresponde mejor hoy a las demandas religiosas de la pequeña burguesía que a las de las fracciones dominantes de la burguesía, tan propicias a la escatología cientista de un Teilhard de Chardin, como a la futurología de los planificadores prospectivistas, es porque, como lo observa Reinhold Niebuhr, el "milenarismo evolucionista ha expresado siempre la esperanza de las clases acomodadas y privilegiadas que se juzgan demasiado racionales como para aceptar la idea de una emergencia repentina del absoluto en la historia", para quienes "el ideal está en la historia y camina hacia su triunfo final" e "identifican Dios y la naturaleza, lo real y lo ideal, no porque las concepciones dualistas de la religión clásica son demasiado irracionales para ellos, sino porque no sufren tanto como los desheredados las brutalidades de la sociedad contemporánea y no se hacen una imagen tan catastrófica de la historia".[36]

2.2.1. Dado que el interés religioso tiene por principio la necesidad de legitimación de las propiedades asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social, las funciones sociales que la religión cumple para un grupo o una clase se diferencian necesariamente en función de la posición que ese grupo o esa clase ocupan a) en la estructura de las relaciones de clase, y b) en la división del trabajo religioso.

2.2.1.1. Las relaciones de *transacción* que se establecen sobre la base de intereses diferentes entre los especialistas y los laicos y las relaciones de *concurrencia* que oponen a los diferentes especialistas en el interior del campo religioso constituyen el principio de la dinámica del campo religioso y, por ello, de las transformaciones de la ideología religiosa.

2.2.2. Dado que el interés religioso tiene por principio la necesidad de legitimación de las propiedades materiales o simbólicas asociadas a un tipo

36. R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, Nueva York, Charles Scribners's Sons, 1932, p. 62.

determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social y que, por tanto, depende estrechamente de esta posición, el mensaje religioso más capaz de satisfacer el interés religioso de un grupo determinado de laicos, por lo tanto, de ejercer sobre él el efecto propiamente simbólico de movilización que resulta del poder de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario es el que le aporta un (cuasi)sistema de justificación de las propiedades que le están objetivamente asociadas en tanto que ocupa una posición determinada en la estructura social.

Esta proposición, que se deduce directamente de una definición propiamente sociológica de la función de la religión, encuentra su validación empírica en la armonía casi milagrosa que se observa siempre entre las formas que revisten las prácticas y las creencias religiosas en una sociedad dada en un momento dado del tiempo y los intereses propiamente religiosos de su clientela privilegiada en ese momento. Así, por ejemplo, "si la nobleza guerrera y todas las fuerzas feudales no están de ningún modo predispuestas a devenir portadoras de una ética religiosa racional", es, como lo observa Weber, porque "conceptos como «falta», «redención», «humildad», no solamente son extraños sino también antinómicos con el sentimiento de dignidad propio de todas las capas políticamente dominantes y, en particular, de la nobleza guerrera".[37] Esta armonía es el resultado de una *recepción selectiva* que implica necesariamente una *reinterpretación*, cuyo principio no es otra cosa que la posición ocupada en la estructura social, en la medida en que los esquemas de percepción y de pensamiento que son la condición de la recepción y que también definen los límites de ella son el producto de las condiciones de existencia asociadas a esta posición (*habitus* de clase o de grupo). Es decir que la circulación del mensaje religioso implica necesariamente una reinterpretación que puede ser conscientemente operada por especialistas (*e.g.* la vulgarización religiosa en vistas de la evangelización) o efectuada inconscientemente por la sola virtud de las leyes de difusión cultural (*e.g.* la "vulgarización" que resulta de la divulgación) que es tanto mayor cuanto la distancia económica, social y cultural es más grande entre el grupo de los productores, el grupo de los difusores y el grupo de los receptores. De ello se deriva que la forma que toma la estructura de los sistemas de prácticas y de creencias religiosas en un momento dado (la religión histórica) puede estar muy alejada del contenido original del mensaje y no puede comprenderse completamente sino por referencia a la estructura completa de las relaciones de producción, de reproducción, de circulación y de apropiación del mensaje y a la historia de esta estructura.[38]

37 *W. u. G.*, p. 371.

38 Por esta razón, la tentativa de Max Weber para caracterizar las grandes religiones universales por los grupos profesionales o las clases que han jugado un rol determinante en su propagación tiene, sobre todo, un valor sugestivo en la medida en que indica el principio del

Así, al término de su monumental historia de la enseñanza social de las Iglesias cristianas, Ernst Troeltsch concluye que es extremadamente difícil "encontrar un punto invariable y absoluto en la ética cristiana" y ello porque, en cada formación social y en cada época, toda la visión del mundo y todo el dogma cristianos dependen de las condiciones sociales características de los diferentes grupos o clases, en la medida en que deben adaptarse a esas condiciones para dominarlas.[39] Del mismo modo que las creencias y las prácticas comúnmente designadas como cristianas (y que no tienen casi nada más en común que el nombre) deben su supervivencia en el curso del tiempo al hecho de que no dejan de cambiar a medida que cambian las funciones que cumplen para los grupos siempre renovados que las acogen, en la sincronía, las representaciones y las conductas religiosas que se reclaman de un único y mismo mensaje original, no deben su difusión en el espacio social sino al hecho de que reciben significaciones y funciones radicalmente diferentes en los diferentes grupos o clases: así, la unidad de fachada de la Iglesia Católica en el siglo XVIII no debe disimular la existencia de verdaderos cismas o herejías *internas* que permitían a la Iglesia dar a intereses y exigencias radicalmente diferentes una respuesta en apariencia única (contribuyendo con ello a disimular las diferencias).

2.2.2.1. En una sociedad dividida en clases, *la estructura de los sistemas de representaciones y de las prácticas religiosas* propias de los diferentes grupos o clases contribuye a la perpetuación y a la reproducción del orden social (en el sentido de estructura de las relaciones establecidas entre los grupos y las clases) ayudando a consagrarlo, *i.e.* a sancionarlo y a santificarlo, y ello porque, incluso cuando se presenta como oficialmente una e indivisible, se organiza por relación a dos posiciones polares, sea 1) los sistemas de prácticas y de representaciones (religiosidad dominante) que tienden a justificar a las clases dominantes de existir en tanto que dominantes, y 2) los sistemas de prácticas y de representaciones (religiosidad dominada) que tienden a imponer a los dominados un reconocimiento de

---

estilo propio de cada uno de los grandes mensajes originales: "Si uno quiere caracterizar con una palabra a los grupos sociales que han sido los portadores y los propagadores de las religiones universales, se puede indicar, para el confucianismo, el burócrata ordenador del mundo; para el hinduismo, el mago ordenador del mundo; para el budismo, el monje mendigo errante por el mundo; para el islam, el guerrero conquistador del mundo; para el judaísmo, el comerciante que recorre el mundo; para el cristianismo, el compañero artesano itinerante: todos esos grupos que actúan no son como los portavoces de sus «intereses de clase» profesionales o materiales, sino en tanto que *portadores ideológicos [ideologische Träger]* del tipo de ética o de doctrina de salvación *que armonizaba mejor con su posición social*"; *W. u. G.*, pp. 400-401, mi subrayado.

39. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubinga, Mohr, 1912, t. I, en *Gesammelte Schriften von E. Troeltsch* (1922), reimpresión, Aalen, Scientia Verlag, 1961.

la legitimidad de la dominación fundado en el desconocimiento de lo arbitrario de la dominación y de los modos de expresión simbólica de la dominación (*e.g.* el estilo de vida y también la religiosidad de la clase dominante) contribuyendo al reforzamiento simbólico de la representación dominada del mundo político y del *ethos* de la *resignación* y del *renunciamiento* directamente inculcado por las condiciones de existencia, *i.e.* de la propensión a medir las esperanzas a las posibilidades inscriptas en esas condiciones, por medio de técnicas de manipulación simbólica de las aspiraciones tan diferentes (aunque convergentes) como el desplazamiento de las aspiraciones y de los conflictos por la compensación y la transfiguración simbólica (promesa de salvación) o la transmutación del destino en elección (exaltación del ascetismo).

La estructura de los sistemas de representaciones y de prácticas puede encontrar un reforzamiento de su eficacia mistificadora en el hecho de que da las apariencias de la unidad, disimulando, bajo un mínimo de dogmas y de ritos comunes, interpretaciones radicalmente opuestas de las respuestas tradicionales a las preguntas más fundamentales de la existencia. No hay ninguna de las grandes religiones universales que no presente tal pluralidad de significaciones y de funciones, se trate del judaísmo que, como lo ha mostrado Louis Finklestein, conserva en la oposición entre la tradición farisaica y la tradición profética los rasgos de las tensiones y de los conflictos económicos y culturales entre los pastores seminómadas y los agricultores sedentarios, entre los grupos sin tierras y los grandes propietarios y entre los artesanos y los nobles citadinos,[40] o del hinduismo, diversamente interpretado en los diferentes niveles de la jerarquía social, o del budismo japonés en las muy numerosas sectas, o, en fin, del cristianismo, híbrido formado con elementos tomados prestados de la tradición judaica, del humanismo griego y de diferentes cultos iniciáticos, que fue vehiculizado en primer lugar, como lo observa Weber, por artesanos itinerantes, para devenir, en su apogeo, la religión del monje y del guerrero, del siervo y del noble, del artesano y del comerciante. La unidad aparente de esos sistemas profundamente diferentes es tanto más fácil de mantener cuanto los mismos conceptos, las mismas prácticas, tienden a tomar *sentidos opuestos* cuando sirven para expresar experiencias sociales radicalmente opuestas: basta pensar, por ejemplo, en la "resignación" que, para los unos, es la primera lección de la existencia, mientras que, para los otros, debe ser conquistada laboriosamente contra la revuelta ante las formas universales de lo inevitable. *El efecto de doble entendimiento* que se produce ineluctablemente y sin que sea necesario buscarlo explícitamente, todas las veces que un mensaje único es interpretado por referencia a condiciones de existencia opues-

40. L. Finklestein, *The Pharisees: The Sociological background of their Faith*, Nueva York, Harper and Bros., 1949, 2 vols.

tas, no es sin duda sino una de las mediaciones a través de las cuales se efectúa el efecto de imposición lógica que realiza toda religión.

2.3. Dado que una práctica o una ideología religiosa no puede, por definición, ejercer el efecto propiamente religioso de movilización que es correlativo al efecto de consagración, sino en la medida en que el interés político que la determina y la sostiene permanezca disimulado tanto a los que la producen cuanto a los que la reciben, la *creencia* en la eficacia simbólica de las prácticas y de las representaciones religiosas forma parte de las condiciones de la eficacia simbólica de las prácticas y de las representaciones religiosas.

Sin pretender dar razón completamente de las relaciones entre la *creencia* y la *eficacia simbólica* de las prácticas o de las ideologías religiosas –lo que supondría que uno tome en cuenta las funciones y los efectos psicológicos o incluso psicosomáticos de la creencia,[41] se podría solamente sugerir que la explicación de las prácticas y de las creencias religiosas por el interés religioso de los productores o de los consumidores puede dar cuenta de la creencia misma: basta para ello percibir que, dado que el principio mismo del efecto de consagración reside en el hecho de que la ideología y la práctica religiosa cumplen una función de conocimiento-desconocimiento, los especialistas religiosos deben necesariamente ocultarse y ocultar que sus luchas tienen como apuesta intereses políticos, porque la eficacia simbólica de la cual pueden disponer en esas luchas depende de ella y porque ellos tienen, pues, un interés político en ocultar y en ocultarse sus intereses políticos (o, en el lenguaje "indígena", "temporales").[42] Por eso es necesario reservar el nombre de *carisma* para designar las propiedades simbólicas (antes que nada, la eficacia simbólica) que advienen a los agentes religiosos en la medida en que adhieren a la ideología del carisma, *i.e. el poder simbólico que les confiere el hecho de creer en su propio poder simbólico:* si hay que negar al carisma el estatus de una teoría sociológica de la profecía, queda que toda teoría de la profecía debe hacer un lugar al carisma como *ideología profesional* del profeta, que es la condición de la eficacia específica de la profecía, en la medida en que sostiene la fe del profeta en su propia "misión", al mismo tiempo que le proporciona los principios de su ética profesional, a saber, el rechazo proclamado de todos los intereses temporales.

41. Véase C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cap. IX y X, pp. 183-226.

42. Bastará con relatar aquí la plegaria que una comunidad del Pendjab, famosa por su piedad, dirige a su santo patrono: "Un hombre afamado no puede cumplir tu culto. / Retoma tu rosario. / No pido sino el polvo de los pies del Santo. / Haz que no esté endeudado. / Te pido dos *seer* de harina, / Un cuarto de *seer* de manteca y de sal. / Te pido la mitad de un *seer* de *pulse*, / Que me alimentará dos veces por día. / Te pido un lecho de cuatro patas, / Un cojín y un colchón. / Te pido un taparrabo para mi / Y entonces tu esclavo te servirá con devoción. / Jamás he sido codicioso. / No amo nada mas que tu nombre"; P. Radin, ob. cit., pp. 305-306.

Y la ideología de la revelación, de la inspiración o de la misión no es la forma por excelencia de la ideología carismática sino porque la convicción del profeta contribuye a la operación de trastocamiento y de transfiguración que realiza el discurso profético imponiendo una representación de la génesis del discurso profético que hace descender del cielo lo que él proyecta desde la tierra. Pero esto no significa solamente que el que demanda ser creído por su palabra debe parecer creer en su palabra o que el que hace profesión de imponer la fe por sus discursos debe manifestar en su discurso, o en su conducta la fe que él tiene en su discurso o incluso que el poder de expresar o de imponer por el discurso o por la acción oratoria la fe en la verdad del discurso, contribuye en lo esencial al poder de persuasión del discurso. Sin duda, el principio de la relación entre el interés, la creencia y el poder simbólico debe ser buscado en lo que Lévi-Strauss llama "el complejo chamánico", *i.e.* en la dialéctica de la experiencia íntima y de la imagen social, circulación cuasimágica de poderes en el curso de la cual el grupo produce y proyecta el poder simbólico que se ejercerá sobre él y al término de la cual se constituye, para el profeta como para sus sectarios, la experiencia del poder profético que forma toda la realidad de ese poder.[43] Pero, ¿cómo no ver, más profundamente, que la dialéctica de la experiencia íntima y de la imagen social no es sino la cara visible de la *dialéctica de la fe y de la mala fe* (en el sentido de engaño a sí mismo, individual o colectivo) que está en el principio de los juegos de máscaras, de los juegos de espejo y de los juegos de máscaras ante el espejo, que apuntan a proporcionar a los individuos y a los grupos forzados a la inhibición interesada del interés temporal (económico, pero también sexual) los medios indirectos de una satisfacción espiritualmente irreprochable? La fuerza de inhibición no es jamás tan grande ni el trabajo de transfiguración tan importante como en esos dominios en que la función proclamada y la experiencia vivida contradicen pura y simplemente la verdad objetiva de la práctica. Y el éxito de la empresa, *i.e.* la fuerza de la creencia, es función del grado en el cual el grupo aporta su colaboración a la empresa individual de ocultamiento, por lo tanto, del interés que tiene en ver oculta la contradicción. Es decir que el engaño a sí mismo que implica toda fe (y, más generalmente, toda ideolo-

43. "Quesalid no ha devenido un gran brujo porque curaba a sus enfermos, él curaba a sus enfermos porque había devenido un gran brujo"; C. Lévi-Strauss, ob. cit., p. 198. Para darse una imagen más cercana a esta dialéctica, sería necesario analizar las relaciones objetivas y las interacciones que unen el pintor con su público *grosso modo* desde Marcel Duchamp y que encuentran su forma arquetípica hoy entre los sostenedores del arte pobre o del arte conceptual, conducidos a "vender" su *convicción* o su *sinceridad* en tanto que es la garantía única y última de su pretensión a decretar la pertenencia de un objeto cualquiera a la clase de las obras de arte o, lo que viene a ser lo mismo, a afirmar su pretensión al monopolio de la producción artística por el solo hecho de producir como *artistas, i.e. pensándose como artistas, dándose por artistas, un objeto deliberadamente cualquiera, y que no importa quien podría producir.*

gía) no tiene posibilidad de éxito más que si la mala fe individual es mantenida y sostenida por la mala fe colectiva. "La sociedad", decía Mauss, "se paga siempre a sí misma con la falsa moneda de su sueño": la sociedad y sólo ella, porque solamente ella puede organizar *la falsa circulación de la falsa moneda* que, dando la ilusión de la objetividad, distingue la locura como creencia privada y la fe como creencia reconocida, *i.e.* como *ortodoxia*, opinión y creencia *(doxa)* derechas y, si se quiere, de derecha; aprehendiendo el mundo natural y el mundo social como requieren ser aprehendidos, es decir, como *yendo de suyo*. En esta lógica es necesario plantear la cuestión de las condiciones del éxito del profeta, que se sitúa precisamente en la frontera incierta *de lo anormal y de lo extraordinario*, y cuyas conductas excéntricas y extrañas pueden ser admiradas como *fuera de lo común* o despreciadas como *ajenas al sentido común.*[44]

3. Función propia y funcionamiento del campo religioso

El *capital religioso* que, en función de su posición en la estructura de la distribución del capital de autoridad propiamente religiosa, las diferentes instancias religiosas, individuos o instituciones, puede comprometer en la concurrencia por el monopolio de los bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso como poder de modificar durablemente las representaciones y las prácticas de los laicos inculcando un *habitus* religioso, principio generador de todos los pensamientos, percepciones y acciones conformes a las normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural, *i.e.* objetivamente ajustados a los principios de una visión política del mundo social –y de aquellos solamente–, de una parte (I) depende del Estado, en un momento dado del tiempo, de la estructura de las relaciones objetivas entre *la demanda religiosa* (*i.e.* los intereses religiosos de los diferentes grupos o clases de laicos) y *la oferta religiosa* (*i.e.* los servicios religiosos más bien ortodoxos o más bien heréticos) que

44. Basta pensar en aquel profeta del que habla Edward Evans-Pritchard, que vivía en el monte, comiendo excrementos humanos y animales y que corría del suelo a la cima de su establo, o en tal otro que pasaba todo el día gritando desde lo alto de la pirámide de tierra y de residuos que él mismo había edificado; véase E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1962, 1ª ed., 1956, pp. 305-307. Del mismo modo en *Le Judaïsme antique*, Max Weber describe a los profetas bíblicos, que descienden a la calle para cubrir de invectivas personales, de amenazas y de injurias a los altos dignatarios del judaísmo y que manifiestan todos los signos de la pasión más furiosa. Diversos estados patológicos precedían a estos momentos de alta inspiración: Ezequiel se golpeaba los riñones y pateaba el suelo; luego de una de sus visiones, permanece paralizado durante siete días; se sentía flotar en el aire. Jeremías era como un hombre ebrio. Muchos profetas conocían las alucinaciones visuales y auditivas: caían en estados de hipnosis y se lanzaban en discursos incontrolados.

las diferentes instancias están inclinadas a producir y a ofrecer por su posición en la estructura de las relaciones de fuerza religiosas, *i.e.* en función de su capital religioso, de otra parte (II) comanda la naturaleza, la forma y la fuerza de las estrategias que esas instancias pueden poner al servicio de la satisfacción de sus intereses religiosos así como las funciones que cumplen en la división del trabajo religioso, por lo tanto en la división del trabajo político.[45]

Así, el capital de autoridad propiamente religiosa del cual dispone una instancia religiosa depende de la fuerza material y simbólica de los grupos o clases que ella puede movilizar ofreciéndoles bienes y servicios capaces de satisfacer sus intereses religiosos. La naturaleza de esos bienes y de esos servicios depende, a su turno, a través de la mediación de la posición de la instancia productora en la estructura del campo religioso, del capital de autoridad del que dispone. Esta relación circular o, mejor, dialéctica (ya que el capital de autoridad que las diferentes instancias pueden comprometer en la concurrencia que les opone es el producto de las relaciones anteriores de concurrencia), está en el principio de la armonía que se observa entre los productos religiosos ofrecidos por el campo y la demanda de los laicos, al mismo tiempo que de la homología entre las posiciones de los productores en la estructura del campo y las posiciones en la estructura de las relaciones de clase de los consumidores de sus productos.

3.1. Por el hecho de que la posición de las instancias religiosas, instituciones o individuos, en la estructura de la distribución del capital religioso comanda todas sus estrategias, la lucha por el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso sobre ellos y de la gestión de los bienes de salvación se organiza necesariamente alrededor de la oposición entre (I) *la Iglesia* que, en la medida en que llega a imponer el reconocimiento de su monopolio *(extra ecclesiam nulla salus)*, tiende, para perpetuarse, a prohibir más o menos completamente la entrada en el mercado de nuevas empresas de salvación tales como las sectas o todas las formas de comunidad religiosa independientes, así como la búsqueda individual de salvación (*e.g.* por el ascetismo, la contemplación o la orgía) y a conquistar o a defender por ello un monopolio más o menos total de un *capital de gracia institucional o sacramental* (del cual es depositaria por delegación y que constituye un objeto de intercambio con los laicos y un instrumento de poder sobre ellos) controlando el acceso a los medios de producción, de reproducción y de distinción de los bienes de salvación (*i.e.* asegurando el mantenimiento

45. Sobre la distinción entre el nivel de las *interacciones* (donde se sitúa el análisis weberiano de las relaciones entre los especialistas) y el nivel de la estructura de las relaciones objetivas, véase P. Bourdieu, “Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber”, *Archives européennes de Sociologie*, II (1971), pp. 3-21.

del orden en el cuerpo de los especialistas) y delegando al cuerpo de sacerdotes, funcionarios del culto intercambiables –y por ello cualesquiera bajo la relación del capital religioso–, el monopolio de la distribución institucional o sacramental, al mismo tiempo que una *autoridad* (o una *gracia*) *de función* (o de institución) adecuada para dispensarles de conquistar y de confirmar continuamente su autoridad y para ponerlos al abrigo de las consecuencias del fracaso de su acción religiosa, y (II) *el profeta* (o el heresiarca) y su *secta* que discuten por su sola existencia, y, más precisamente, por su ambición de satisfacer ellos mismos sus propias necesidades religiosas, sin la intermediación ni la intercesión de la Iglesia, la existencia misma de la Iglesia poniendo en cuestión el monopolio de los instrumentos de salvación y que deben realizar *la acumulación inicial del capital religioso* conquistando y reconquistando sin cesar una autoridad sometida a las fluctuaciones y a las intermitencias de la relación coyuntural entre la oferta de servicio religioso y la demanda religiosa de una categoría particular de laicos.

Por la autonomía del campo religioso como mercado de bienes de salvación, se puede ver en las diferentes *configuraciones* históricamente realizadas de la estructura de las relaciones entre las diferentes instancias en concurrencia por la legitimidad religiosa, otros tantos *momentos de un sistema de transformaciones* y procurar desprender la estructura de las *relaciones invariantes* que se observan entre las propiedades asociadas a los grupos de especialistas que ocupan posiciones homólogas en campos diferentes, sin ignorar que es solamente en el interior de cada configuración histórica donde las relaciones entre las diferentes instancias podrían ser caracterizadas de manera exhaustiva y precisa.

3.1.1. La gestión del depósito de capital religioso (o sagrado) que es el producto del trabajo religioso acumulado, y el trabajo religioso necesario para asegurar la perpetuación de ese capital, asegurando la *conservación* o la *restauración* del mercado simbólico en el que circula, no pueden estar asegurados sino por un aparato de tipo burocrático, capaz, como la Iglesia, de ejercer durablemente la acción continua, *i.e. ordinaria*, que es necesaria para asegurar su propia reproducción, reproduciendo los productores de bienes de salvación y de servicios religiosos, *i.e.* el cuerpo de sacerdotes, y el mercado ofrecido a esos bienes, *i.e.* los laicos (por oposición a los infieles y a los heréticos) como consumidores dotados de un mínimo de competencia religiosa (*habitus* religioso) necesario para experimentar la necesidad específica de sus productos.

3.1.2. Producto de la institucionalización y de la burocratización de la secta profética (con todos los efectos de "banalización" correlativos), la Iglesia, que presenta muchas de las características de una burocracia (delimitación explícita de los dominios de competencia y jerarquización reglamenta-

da de las funciones, con la racionalización correlativa de las remuneraciones, de las "nominaciones", de las "promociones" y de las "carreras", codificación de las reglas que regulan la actividad profesional y la vida extraprofesional, racionalización de los instrumentos de trabajo, como el dogma y la liturgia, y de la formación profesional, etc.) se opone objetivamente a la secta como la organización ordinaria (banal y banalizante) a la acción extraordinaria de contestación del orden ordinario.

Toda secta exitosa tiende a devenir Iglesia, depositaria y guardiana de una ortodoxia, identificada con sus jerarquías y con sus dogmas, y destinada, por ello, a suscitar una nueva reforma.

3.2. La fuerza de la que dispone el profeta, empresario independiente de salvación, que pretende producir y distribuir bienes de salvación de un nuevo tipo, y apropiados para devaluar a los antiguos, en la ausencia de todo capital inicial y de toda otra caución o garantía que su "persona", depende de la aptitud de su discurso y de su práctica para movilizar los intereses religiosos virtualmente heréticos de grupos o clases determinadas de laicos, gracias al efecto de consagración que ejerce el solo hecho de la simbolización y de la explicitación, y para contribuir a la subversión del orden simbólico establecido (*i.e.* sacerdotal) y al ordenamiento simbólico de la subversión de ese orden, *i.e.* a la desacralización de lo sagrado (*i.e.* de lo arbitrario "naturalizado") y a la sacralización del sacrilegio (*i.e.* de la transgresión revolucionaria).

3.2.1. El profeta y el brujo, que tienen en común oponerse al cuerpo de sacerdotes en tanto empresarios independientes que ejercen su oficio fuera de toda institución, por lo tanto sin protección ni caución institucionales, se distinguen por las posiciones diferentes que ocupan en la división del trabajo religioso y en las que se expresan las ambiciones muy diferentes que deben a orígenes sociales y a formaciones muy diferentes: mientras que el profeta afirma su pretensión al ejercicio legítimo del poder religioso, entregándose a las actividades a través de las cuales el cuerpo sacerdotal afirma la especificidad de su práctica y la irreductibilidad de su competencia, por lo tanto, la legitimidad de su monopolio (*e.g.* la sistematización), *i.e.* produciendo y profesando una doctrina explícitamente sistematizada, apropiada para dar un sentido unitario a la vida y al mundo y para proporcionar, por ello, el medio de realizar la integración sistemática de la conducta cotidiana alrededor de principios éticos, *i.e.* prácticos, el brujo responde poco a poco a demandas parciales e inmediatas, usando el discurso como una técnica de cura (del cuerpo) entre otras y no como un instrumento de poder simbólico, *i.e.* de predicación o de "cura de almas".

Basta con poner en relación las características más universalmente atestiguadas del profeta, sea la renuncia al beneficio (o, para hablar como Weber, el rechazo a "la utilización económica del don de gracia como fuente de

ingresos")[46] y la ambición de ejercer un verdadero poder religioso, *i.e.* de imponer y de inculcar una doctrina erudita, expresada en una lengua erudita e inserta en toda una tradición esotérica, con las características correspondientes, pero estrictamente invertidas, que definen al brujo, sea la sumisión al interés material y la obediencia al encargo (correlativa a una renuncia a ejercer una dominación espiritual), para percibir que el profeta debe, de alguna manera, legitimar su ambición de poder propiamente religioso a través de una inhibición más absoluta del interés temporal –*i.e.* en primer lugar político– del cual el ascetismo y todas las pruebas físicas son otra manifestación, mientras que el brujo puede abiertamente alquilar sus servicios contra remuneración material, *i.e.* instalarse específicamente en la relación de vendedor a cliente, que es la verdad objetiva de toda relación entre especialistas religiosos y laicos. Y puede pues preguntarse si el desinterés no tiene una función interesada en tanto que componente de la inversión inicial exigida por toda empresa profética. El brujo, al contrario, está ligado al campesino, el hombre de la *fides implicita*, que predispone poco, como lo observa Weber, a acoger las sistematizaciones del profeta, pero que no es exclusiva del recurso al brujo, único para utilizar sin intención de proselitismo y sin reserva mental el *sermo rusticus* y para proporcionar así una expresión a lo que no tiene nombre en ninguna lengua erudita.

3.3. Por el hecho de que la conservación del monopolio de un poder simbólico tal como la autoridad religiosa depende de la aptitud de la institución que lo detenta para hacer reconocer a los que están excluidos de él, la legitimidad de su exclusión, *i.e.* para hacerles desconocer lo arbitrario de la monopolización de un poder y de una competencia accesibles al primero que llega, la contestación profética (o herética) de la Iglesia amenaza la existencia misma de la institución eclesiástica desde el momento en que pone en cuestión no solamente la aptitud del cuerpo sacerdotal para cumplir su función proclamada (en nombre del rechazo de la "gracia institucional") sino también la razón de ser del sacerdocio (en nombre del principio del "sacerdocio universal") y, cuando las relaciones de fuerza están a favor de la Iglesia, ella no puede terminarse sino a través de la supresión del profeta (o de la secta), a través de la violencia física o simbólica (excomunión), a menos que la sumisión del profeta (o del reformador), *i.e.* el reconocimiento de la legitimidad del monopolio eclesiástico (y de la jerarquía que lo garantiza), no autorice la anexión por la canonización (*e.g.* San Francisco de Asís).

3.3.1. Forma particular de la lucha por el monopolio que se observa cuando la Iglesia detenta un monopolio total de los instrumentos de salvación, la

46. *W. u. G.*, pp. 181 y 347.

oposición entre la ortodoxia y la herejía (homóloga de la oposición entre la Iglesia y el profeta) se despliega según un proceso casi constante: el conflicto por la autoridad propiamente religiosa entre los especialistas (conflicto teológico) y/o el conflicto por el poder en el interior de la Iglesia conduce a una contestación de la jerarquía eclesiástica que toma la forma de una herejía cuando, a favor de una situación de crisis, la contestación de la monopolización del monopolio eclesiástico por una fracción del clérigo reúne los intereses anticlericales de una fracción de los laicos y conduce a una contestación del monopolio en tanto que tal.

La concentración del capital religioso jamás ha sido, sin duda, más fuerte que en la Europa medieval: la Iglesia, organizada según una jerarquía compleja, utiliza un lenguaje casi desconocido para el pueblo y detenta el monopolio del acceso a los instrumentos de culto, textos sagrados y, sobre todo, *sacramentos*; al relegar al monje al segundo rango en la jerarquía de las *órdenes*, hace del sacerdote debidamente acreditado el instrumento indispensable de salvación y confiere a la jerarquía el poder de santificación. Haciendo depender la salvación de la recepción de los sacramentos y de la profesión de fe más que de la obediencia a las reglas morales, alienta esta forma de ritualismo popular que es la búsqueda de las indulgencias: "El vulgo de los siglos XI al XV tuvo plena confianza en la bendición del sacerdote para la remisión de los pecados, sea que se trate de absolución en el sentido sacramental del término, sea que se trate de la absolución dada a los difuntos, de las indulgencias otorgadas bajo ciertas condiciones y que condonan la pena, de los peregrinajes emprendidos para obtener las «grandes indulgencias», de los jubileos romanos, de las *confessionalia* que otorgan a ciertos fieles favores espirituales en el uso de la confesión".[47] En tal situación, el campo religioso es coextensivo al campo de las relaciones de concurrencia que se establecen en el interior mismo de la Iglesia. Los conflictos por la conquista de la autoridad espiritual que se instauran en el subcampo relativamente autónomo de los eruditos (teólogos) que producen *para otros eruditos* e inclinados, por la búsqueda propiamente intelectual de la *distinción,* a tomas de posición cismáticas en el dominio de la doctrina y del dogma, están destinados por su naturaleza a permanecer circunscriptos al mundo "universitario", y la transformación de lo que llamaremos los cismas clericales en herejías populares es quizá siempre más aparente que real,[48] en la medida en que, incluso en los casos más favorables a la tesis de la difusión (*e.g.* John Wyclif y los lolardos, Jean Huss y los husitas, etc.), sin

47. E. Delaruelle, "Dévotion populaire et hérésie au Moyen Âge", en J. Le Goff (ed.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XI°-XVIII° siècles*, París-La Haya, Mouton, 1968, p. 152.

48. Véase H. Grundmann, "Hérésies savants et hérésies populaires au Moyen Âge", en J. Le Goff, ob. cit., pp. 209-210, 218.

duda, en realidad tiene que ver con una mezcla de invención simultánea y de reinterpretación deformante, acompañadas de una búsqueda de las autoridades y de las cauciones eruditas. Todo lleva a suponer que es en la medida, y sólo en la medida, en que la estructura de las relaciones de concurrencia por el poder en el interior de la Iglesia le ofrece la posibilidad de articularse con un conflicto "litúrgico" y eclesiástico, *i.e.* un conflicto por el poder sobre los instrumentos de salvación, que el cisma clerical tiene posibilidades de devenir una herejía popular:[49] si las ideologías religiosas (e incluso secularizadas) que, en estados muy diferentes del campo ideológico, se designan como heréticas (en el sentido en que apuntan a discutir el orden religioso que la "jerarquía" eclesiástica apunta a mantener) presentan tantos *temas invariantes* (*e.g.* rechazo de la gracia institucional, predicación de los laicos y sacerdocio universal, autogestión directa de las empresas de salvación –considerando a los eclesiásticos "permanentes" como simples "servidores" de la comunidad–, "libertad de conciencia", *i.e.* derecho de cada individuo a la autodeterminación religiosa, en nombre de la igualdad de las cualificaciones religiosas, etc.), es porque siempre tienen por principio generador una contestación más o menos radical de la jerarquía sacerdotal que puede exasperarse en una denuncia de lo arbitrario de una autoridad religiosa no fundada en la santidad de sus detentadores e, incluso, en una condena radical del monopolio eclesiástico en tanto que tal; es también porque, inicialmente producidas-reproducidas por las necesidades de la lucha interna contra la jerarquía eclesiástica (a diferencia de la mayor parte de las ideologías puramente "teológicas", que obedecen a otras funciones y, por ello, están acantonadas en el mundo de los clérigos), estaban predispuestas a expresar-inspirar, al precio de una radicalización, los intereses religiosos de las categorías de laicos más inclinados a discutir la legitimidad del monopolio eclesiástico de los instrumentos de salvación. En ese caso, como en otra parte, la cuestión del *primer comienzo* o, si se prefie-

49. Stanley Greenslade ha visto muy bien el peso determinante que retoman las "disputas litúrgicas" en los cismas de la Iglesia primitiva (véase S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church*, Nueva York, Harper and Bros., 1953, pp. 37-124). Entre los factores explicativos de la aparición de las herejías, es necesario tomar en cuenta las propiedades estructurales de la burocracia sacerdotal, y, en particular, su mayor o menor aptitud para reformarse o para acoger y tolerar en su seno a los grupos reformadores: así, se pueden distinguir en la historia de la Iglesia cristiana de la Edad Media períodos durante los cuales las tendencias "heréticas" pueden realizarse al mismo tiempo que aniquilarse con la creación de nuevas órdenes religiosas (sea *grosso modo* hasta comienzos del siglo XIII) y períodos durante los cuales esas tendencias no pueden tomar la forma más que del rechazo explícito de la orden eclesiástica, en razón de la prohibición de fundar órdenes nuevas (véase G. Leff, en J. Le Goff, ob. cit., pp. 103 y 220-221). Prolongando una sugerencia de Jean Le Goff, uno puede preguntarse si las variaciones de la frecuencia de la herejía no mantienen una relación con fenómenos morfológicos tales como las fluctuaciones del volumen del cuerpo de los clérigos y de la aptitud correlativa de la Iglesia para dirigir las herejías, ofreciéndoles una evasión mística en su propio seno.

re, del heresiarca y de los sectarios, está casi desprovista de sentido y no terminaríamos de enumerar los errores que engendra este falso problema. De hecho, el propio subcampo teológico es un campo de concurrencia y puede formularse la hipótesis de que las ideologías producidas por las necesidades de esta concurrencia están más o menos predispuestas a ser retomadas y utilizadas en otras luchas (*e.g.* las luchas por el poder en la Iglesia) según la función social que cumplen para productores que ocupan posiciones diferentes en ese campo. Además, toda ideología investida de una eficacia histórica es el *producto del trabajo colectivo* de todos aquellos a quienes expresa, inspira, legitima y moviliza, y los diferentes momentos del proceso de circulación-reinvención son tantos otros primeros comienzos. Tal modelo permite comprender el rol atribuido a los grupos situados en el punto de Arquímedes, donde se articula el conflicto entre especialistas religiosos situados en posiciones opuestas (dominantes y dominados) de la estructura del aparato religioso y el conflicto externo entre los clérigos y los laicos, *i.e.* los miembros del bajo clero, todavía en las órdenes o que han dejado los hábitos, que ocupan una posición dominada en el aparato de dominación simbólica. El rol atribuido al bajo clero (y, más generalmente, a la *intelligentsia* proletaroide) en los movimientos heréticos, podría explicarse por el hecho de que ocupan, en la jerarquía del aparato eclesiástico de dominación simbólica, una posición dominada, que presenta ciertas analogías, en razón de la homología de posición, con la de las clases dominadas y que, así ubicados *como voladizos* en la estructura social, disponen de un poder de crítica que les permite dar a su revuelta una formulación (cuasi)sistemática y servir así de portavoz a las clases dominadas. Es fácil el pasaje de la denuncia de la Iglesia mundana y de las costumbres corruptas del clero, y sobre todo de los altos dignatarios de la Iglesia, a la discusión del sacerdote como distribuidor autorizado de la gracia sacramental y a las reivindicaciones extremistas de una democracia total del "don de la gracia": supresión de los intermediarios con la sustitución, por la expiación voluntaria, de la confesión y de las compensaciones que la Iglesia, detentadora del monopolio del sacramento de penitencia, era la única que tenía el derecho de imponer al pecador; supresión de los intermediarios, también, con el rechazo de los comentadores y de los comentarios, de los "símbolos eclesiásticos obligatorios, considerados como fuentes de interpretación",[50] y la voluntad de volver a la letra misma de la fuente sagrada y de no reconocer otra autoridad que el *preceptum evangelicum*; denuncia del monopolio sacerdotal y rechazo de la gracia de institución en nombre de la igual distribución del don de gracia que se afirma tanto en la búsqueda de una experiencia directa de Dios como en la exaltación de la inspiración divina capaz de permitir

50. L. Kolakowski, *Chrétiens sans église, la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, París, Gallimard, 1969, p. 306.

a la inocencia, incluso a la *stultitia* de los humildes y de los "pobres cristianos", profesar los secretos de la fe mejor que los eclesiásticos "corruptos".[51]

3.4. La lógica del funcionamiento de la Iglesia, la práctica sacerdotal y, al mismo tiempo, la forma y el contenido del mensaje que impone e inculca son la resultante de la acción conjugada de *coacciones internas* que son inherentes al funcionamiento de una burocracia que reivindica con un éxito más o menos total el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso sobre los laicos, y de la gestión de los bienes de salvación como *el imperativo de la economía del carisma*, que impone confiar el ejercicio del sacerdocio, actividad necesariamente "banal" por cotidiana y repetitiva, a funcionarios del culto intercambiables y dotados de una cualificación profesional homogénea, adquirida a través de un aprendizaje específico, y de instrumentos homogéneos, apropiados para sostener una acción homogénea y homogeneizante, y de *fuerzas externas* que revisten pesos desiguales según la coyuntura histórica, sea (I) los intereses religiosos de los diferentes grupos o clases de laicos capaces de imponer a la Iglesia *concesiones* y *compromisos* más o menos importantes según el peso relativo (a) de la fuerza que pueden poner al servicio de las virtualidades heréticas encerradas en sus desviaciones por relación a las normas tradicionales (y que el cuerpo sacerdotal enfrenta directamente en la cura de las almas), y (b) del poder de coerción implicado en el monopolio de los bienes de salvación, (II) la concurrencia del profeta (o de la secta) y del brujo que, movilizando esas virtualidades heréticas, debilitan otro tanto el poder de la Iglesia.

Es decir que no hay otra interpretación adecuada del mensaje en tal o cual de sus formas históricas que la que pone en relación el sistema de relaciones constitutivas de ese mensaje con el sistema de las relaciones entre las fuerzas materiales y simbólicas que constituyen el campo religioso correspondiente. El valor explicativo de los diferentes factores varía según las situaciones históricas y puede proponerse que las oposiciones que se establecen entre las potencias sobrenaturales (*e.g.* la oposición entre dioses y demonios) reproducen en una lógica propiamente religiosa las oposiciones entre los diferentes tipos de acción religiosa, *i.e.* las relaciones de fuerza que se establecen en el campo religioso entre diferentes categorías de especialistas (*e.g.* la oposición entre especialistas dominantes y especialistas dominados). Los intereses del cuerpo sacerdotal pueden así expresarse en la ideología religiosa que producen o reproducen: "Del mismo modo que los sacerdotes brahmanes han monopolizado la capacidad de rezar efi-

51. La contestación de la jerarquía establecida que, con el montanismo, va hasta el rechazo del principio mismo de orden y de autoridad, conduce a las herejías de la Iglesia primitiva a temas ideológicos totalmente vecinos de los de las herejías medievales (véase S.L. Greenslade, ob. cit.).

cazmente, *i.e.* la influencia mágica, eficaz sobre los dioses, ese Dios (Brahma, «señor de la plegaria») monopoliza la disposición respecto de esta eficacia y, en consecuencia, el poder sobre el aspecto más importante de la acción religiosa".[52] La lógica del mercado de los bienes religiosos es tal que todo reforzamiento del monopolio de la Iglesia, *i.e.* toda extensión o todo incremento del poder temporal y espiritual del cuerpo sacerdotal sobre los laicos (*e.g.* evangelización) debe ser pagado con un redoblamiento de las concesiones otorgadas, tanto en el orden del dogma como en el orden de la liturgia, a las representaciones de los laicos así conquistados. Al tratar de dar razón a las propiedades de los bienes religiosos (u hoy, de los bienes culturales) ofrecidos en el mercado, el valor explicativo de los factores ligados al campo de producción propiamente dicho tiende a decrecer en beneficio de los factores ligados a los consumidores, a medida que el área de difusión y de circulación de sus productos se incrementa, *i.e.* en una sociedad dividida en clases, se diversifica socialmente. De ello se deriva que cuando la Iglesia detenta un monopolio de hecho casi perfecto, como en la Europa medieval, bajo las apariencias de la unidad que pueden dar los invariantes de la liturgia, se disimula la diversificación expresa de las técnicas de predicación y de cura de las almas y la diversidad expresa de las experiencias religiosas, que se distribuyen desde el fideísmo místico hasta el ritualismo mágico. Del mismo modo, el juego de las reinterpretaciones y de las transacciones ha hecho del islam nordafricano una totalidad compleja donde no se sabría, sin arbitrariedad, distinguir lo que es propiamente islámico y lo que tiende al fondo local: la religiosidad de los burgueses citadinos ("tradicionalistas" u "occidentalizados"), conscientes de pertenecer a una religión universal, se opone en todo punto al ritualismo de los campesinos, ignorantes de las sutilezas del dogma y de la teología, y el islam se presenta como un conjunto jerarquizado donde el análisis puede aislar diferentes "niveles", devoción animista y ritos agrarios, culto de los santos y morabutismo, práctica reglada por la religión, derecho, dogma y esoterismo místico. El análisis diferencial descubriría sin duda tipos extremadamente diferentes de *perfiles religiosos* (por analogía con la noción bachelardiana de "perfil epistemológico"), *i.e.* modos de integración jerárquica muy diferentes de esos diferentes niveles, cuya importancia relativa en cada tipo de experiencia y de práctica varía según las condiciones de existencia y el grado de educación característicos del grupo o de la clase considerada.[53]

3.4.1. La concurrencia del brujo, pequeño empresario independiente, alquilado eventualmente por particulares y que ejerce su oficio a tiempo parcial

52. *W. u. G.*, p. 421.

53. Véase P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, París, Presses Universitaires de France, 1ª ed. 1958, 3ª ed. 1970, pp. 101-103.

y contrarremuneración, sin estar específicamente preparado y sin caución institucional (y, la mayoría de las veces, de manera clandestina), se conjuga con la demanda de los grupos o las clases inferiores (en particular de los campesinos) que proporcionan su clientela al brujo, para imponer a la Iglesia la "ritualización" de la práctica religiosa y la *canonización* de las creencias populares.

El *Manuel de Folklore français contemporain* de Arnold van Gennep está lleno de ejemplos de esos intercambios entre la cultura campesina y la cultura eclesiástica –"fiestas litúrgicas folclorizadas", como las "rogativas", ritos paganos integrados en la liturgia común, santos investidos de propiedades y de funciones mágicas, etc.– que son la marca de las concesiones que los clérigos deben otorgar a las demandas profanas, aunque más no fuese para separar de las solicitaciones concurrentes de la brujería los clientes que un *aggiornamento* les concedería.[54] Del mismo modo, el islam toma su fuerza y su forma en el hecho de que se ha acomodado a las aspiraciones de los aldeanos, al mismo tiempo que los asimilaba al precio de transacciones incesantes: mientras que la religión agraria se reinterpreta constantemente en el lenguaje de la religión universal, los preceptos de la religión universal se redefinen en función de las costumbres locales. La tendencia de la ortodoxia a considerar los derechos y las costumbres vernáculas (beréberes, por ejemplo) o los cultos agrarios como supervivencias y desviaciones está siempre contrabalanceada por el esfuerzo más o menos metódico para absorber esas formas de religiosidad o de derecho sin reconocerlas.[55]

3.4.2. A la inversa, la concurrencia del profeta (o de la secta) se conjuga con la crítica intelectualista de ciertas categorías de laicos para reforzar la tendencia de la burocracia sacerdotal a someter la liturgia tanto como el dogma a una "sistematización casuístico-racional" y a una "banalización", destinadas a hacer de ellas instrumentos de lucha simbólica *homogéneos* ("banalizados"), *coherentes, distintivos* y fijos ("canonizados") y, por ello, susceptibles de ser adquiridos y utilizados por cualquiera, pero solamente al término de un aprendizaje específico, por lo tanto inaccesibles al primero que llega (función de legitimación del monopolio religioso otorgada a la educación).

Prueba de que las necesidades de la defensa contra la profecía concurrente (o la herejía) y contra el intelectualismo laico contribuyen a favorecer la producción de instrumentos "banalizados" de la práctica religiosa, la producción de los escritos canónicos se acelera cuando el contenido de

54. Véase J. Le Goff, "Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne", en L. Bergeron (ed.), *Niveaux de culture et groupes sociaux*, París, Mouton, 1967, pp. 21-32.

55. Véase P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*.

la tradición se encuentra amenazado.[56] Es también la preocupación por definir la originalidad de la comunidad por relación a las doctrinas concurrentes la que conduce a valorizar los *signos distintivos* y las *doctrinas discriminantes*, a la vez, para luchar contra el indiferentismo y para hacer difícil el pasaje a la religión concurrente.[57] Por otra parte, la "sistematización casuístico-racional" y la "banalización" constituyen las condiciones fundamentales del funcionamiento de una burocracia de la gestión de los bienes de salvación por el hecho de que permiten a agentes *cualesquiera* (*i.e.* intercambiables) ejercer de manera continua la actividad sacerdotal proporcionándoles los instrumentos prácticos que les son indispensables para cumplir su función al menor costo (para ellos mismos) y al menor riesgo (para la institución), sobre todo cuando les es necesario "tomar posición (en la predicación o la cura de las almas) sobre problemas que no han sido resueltos en la revelación"[58] –el breviario, el sermonario o el catecismo juegan a la vez el rol de un recordatorio y de un parapeto, destinado a asegurar la economía de la improvisación, al mismo tiempo que a prohibirla–. En fin, para los refinamientos y las complicaciones que aporta al fondo cultural primario, la sistematización sacerdotal tiene por efecto mantener a los laicos a distancia (es una de las funciones de toda *teología esotérica*),[59] convencerlos de que esta actividad supone una "cualificación" especial, "un don de gracia", inaccesible al común de la gente, y persuadirlos de abandonar la gestión de sus asuntos religiosos a la casta dirigente, única en condiciones de adquirir la competencia necesaria para devenir un *teórico religioso.*[60]

4. Poder político y poder religioso

Por el hecho de que la autoridad propiamente religiosa y la fuerza temporal que las diferentes instancias religiosas pueden comprometer en su lucha por la legitimidad religiosa no es jamás independiente del peso de los laicos que movilizan en la estructura de las relaciones de fuerza entre las clases y que, en consecuencia, la estructura de las relaciones objetivas entre las instancias que ocupan posiciones diferentes en las relaciones de producción, de reproducción y de distribución de bienes religiosos tiende a reproducir la estructura de las relaciones de fuerza entre los grupos o las clases, pero *bajo la forma transfigurada y disfrazada* de un campo de relaciones de fuerza entre instancias en lucha por el mantenimiento o por la

56. *W. u. G.*, p. 361.
57. *W. u. G.*, p. 362.
58. *W. u. G.*, p. 366.
59. Véase P. Radin, ob. cit., p. 19.
60. Ídem, p. 37.

subversión del orden simbólico, la estructura de las relaciones entre el campo religioso y el campo del poder comanda, en cada coyuntura, la configuración de la estructura de las relaciones constitutivas del campo religioso que cumple una función externa de legitimación del orden establecido en la medida en que el mantenimiento del orden simbólico contribuye directamente al mantenimiento del orden político, mientras que la subversión simbólica del orden simbólico no puede afectar el orden político sino cuando acompaña una subversión política de ese orden.

4.1. La Iglesia contribuye al mantenimiento del orden político, *i.e.* al reforzamiento simbólico de las divisiones de este orden, en y por el cumplimiento de su función propia, que es la de contribuir al mantenimiento del orden simbólico, *i.e.* (I) imponiendo e inculcando esquemas de percepción, de pensamiento y de acción objetivamente acordes con las estructuras políticas y adecuadas por ello para dar a esas estructuras la legitimación suprema que es la "naturalización", instaurando y restaurando el acuerdo sobre el ordenamiento del mundo a través de la imposición y la inculcación de esquemas de pensamiento comunes y de la afirmación o la reafirmación solemne de este acuerdo en la fiesta o la ceremonia religiosa, acción simbólica de segundo orden, que utiliza la eficacia simbólica de los símbolos religiosos para reforzar su eficacia simbólica vigorizando la creencia colectiva en su eficacia; (II) comprometiendo la autoridad propiamente religiosa de la que dispone para combatir sobre el terreno propiamente simbólico las tentativas proféticas o heréticas de subversión del orden simbólico.

Sin duda, no es por un efecto del azar que dos de las fuentes más importantes de la filosofía escolástica manifiesten, de manera ideal-típica, en su propio título, la homología entre las estructuras políticas, cosmológicas y eclesiásticas que la Iglesia tiene por función inculcar: estas dos obras, atribuidas a Denis el Areopagita, *Sur la hiérarchie céleste* y *Sur la hiérarchie ecclésiastique*, encierran una filosofía emanatista que establece una estricta correspondencia entre la jerarquía de los valores y la jerarquía de los seres haciendo del universo el resultado de un proceso de degradación desde lo Uno, lo Absoluto, hasta la materia, pasando por los arcángeles, los ángeles, los serafines y los querubines, el hombre y la naturaleza orgánica. Este sistema simbólico, donde la cosmología aristotélica se integra sin dificultad, con su "primer motor inmóvil", que transmite su movimiento a las esferas celestes más altas, de donde desciende, por grados sucesivos, hasta el mundo sublunar del devenir y de la corrupción, parece predispuesto por cierta armonía preestablecida a expresar la estructura "emanatista" del mundo eclesiástico y del mundo político: cada una de las jerarquías –Papa, cardenales, arzobispos, obispos, bajo clérigo, emperador, príncipes, duques y otros vasallos–, siendo una imagen fiel de todas las otras, no es, en última instancia, sino un aspecto del orden cósmico establecido por Dios, por lo tanto eterno e inmutable. Instaurando una correspondencia tan perfecta

entre los diferentes órdenes, a la manera del mito que reduce la diversidad del mundo a series de oposiciones simples y jerarquizadas, ellas mismas reductibles las unas a las otras –alto y bajo, derecha e izquierda, masculino y femenino, seco y húmedo–, la ideología religiosa produce esta forma elemental de la experiencia de la necesidad lógica que engendra el pensamiento analógico unificando universos separados. La contribución más específica de la Iglesia (y más generalmente, de la religión) al mantenimiento del orden simbólico consiste menos en la transmutación al orden de la mística[61] que en la *transmutación al orden de la lógica* que hace sufrir al orden político por el solo hecho de la *unificación* de los diferentes órdenes: el efecto de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario se encuentra producido no solamente por la instauración de una correspondencia entre la jerarquía cosmológica y la jerarquía social o eclesiástica sino también y sobre todo por la imposición de un modo de pensamiento jerárquico que, reconociendo la existencia de puntos privilegiados tanto en el espacio cósmico como en el espacio político, "naturaliza" (Aristóteles habla de "lugares naturales") las relaciones de orden. "La disciplina lógica", decía Durkheim, "es un caso particular de la disciplina social".[62] Inculcar, a través de la educación implícita y explícita, el respeto de disciplinas "lógicas" tales como las que sostienen el sistema mítico-ritual o la ideología religiosa o la liturgia, y, más precisamente, imponer las observancias rituales que, vividas como la condición de la salvaguarda del orden cósmico y de la subsistencia del grupo (el cataclismo natural juega en ciertos contextos el rol que la revolución política juega en otros), tienden de hecho (una de las funciones principales del rito es hacer posible la reunión de principios mitológicamente separados, como lo masculino y lo femenino, el agua y el fuego, etc.) a perpetuar las relaciones fundamentales del orden social, es transmutar la transgresión de las barreras sociales en sacrilegio que encierra su propia sanción, cuando no es hacer impensable la idea misma de la transgresión de fronteras tan perfectamente "naturalizadas" (porque interiorizadas como principios de estructuración del mundo) que no pueden ser abolidas sino al precio de una revolución simbólica (*e.g.* la revolución copernicana y galileana de un lado, maquiavélica del otro) correlativa de una profunda transformación política (*e.g.* el derrumbamiento progresivo del orden feudal). En resumen, no solamente porque las tipologías cosmológicas son siempre topologías políticas "naturalizadas" sino también porque, como lo testimonian el lugar que todas las educaciones aristocráticas hacen al aprendizaje de la etiqueta y de las maneras, la inculcación del *respeto de*

61. "El sistema social está de alguna manera transferido en el plano de la mística, donde funciona como un sistema de valores sociales ubicado al abrigo de toda crítica y de toda revisión"; M. J. Fortes y E. Evans-Pritchard, *African Political Systems*, p. 16.

62. *FEVR*, p. 24, n.

las formas, incluso y sobre todo bajo las especies del formalismo y del ritualismo mágicos, imposición arbitraria de un orden arbitrario, constituye uno de los medios más eficaces para obtener el reconocimiento –desconocimiento de las prohibiciones y de las normas que garantizan el orden social–, una institución que, como la Iglesia, se encuentra investida de una función de mantenimiento del orden simbólico por su posición en la estructura del campo religioso, contribuye siempre, por añadidura, al mantenimiento del orden político.

4.1.1. La relación de homología que se establece entre la posición de la Iglesia en la estructura del campo religioso y la posición de las fracciones dominantes de las clases dominantes en el campo del poder y en la estructura de las relaciones de clase, y que hace que la Iglesia contribuya a la conservación del orden político contribuyendo a la conservación del orden religioso, no excluye las tensiones y los conflictos entre el poder religioso que, a pesar de la complementariedad parcial de sus funciones en la división del trabajo de dominación, pueden entrar en concurrencia y que, en el curso de la historia, han encontrado (al precio de compromisos tácitos o de concordatos explícitos fundados en todos los casos en el intercambio de la fuerza temporal contra la autoridad espiritual) diferentes tipos de equilibrios situados entre los dos polos constituidos por la hierocracia o gobierno temporal de los sacerdotes y el césaropapismo o subordinación total del poder sacerdotal al poder secular.

Todo inclina a suponer que la estructura de las relaciones entre el campo del poder y el campo religioso comanda la configuración de la estructura de las relaciones constitutivas del campo religioso. Así, Max Weber muestra en *Le Judaïsme antique* que, según el tipo de poder político y según el tipo de relaciones entre las instancias religiosas y las instancias políticas, pueden darse diversas soluciones a la relación antagónica entre el sacerdocio y la profecía: en los grandes imperios burocráticos como Egipto y Roma, la profecía es simplemente excluida de un campo religioso estrictamente controlado por la policía religiosa de una religión de Estado. A la inversa, en Israel, el sacerdocio no podía contar con una monarquía demasiado débil como para suprimir de manera definitiva la profecía, que encontraba un apoyo entre los notables y que tenía detrás de ella una larga tradición. En Grecia se encuentra una solución intermedia: el hecho de que la profecía se dejara ejercer con libertad, aunque solamente en un lugar circunscripto, el templo de Delfos, manifiesta la necesidad de negociar "democráticamente" con las demandas de ciertos grupos de laicos. A estos diferentes tipos de estructura de la relación entre las instancias del campo religioso corresponden, por otra parte, diferencias en la forma de la profecía.

4.2. La aptitud para formular y para nombrar lo que los sistemas simbólicos en vigor rechazan en lo informulado o lo innombrable, y para desplazar

así la frontera de lo pensado y de lo impensado, de lo posible y de lo imposible, de lo pensable y de lo impensable, aptitud que es correlativa de un alto linaje asociado a una posición de *voladizo* en la estructura del campo religioso y en la estructura de las relaciones de clase, constituye el capital inicial que permite al profeta ejercer una acción movilizadora sobre una fracción suficientemente poderosa de los laicos, simbolizando a través de su discurso y de su conducta extraordinarias lo que los sistemas simbólicos ordinarios son estructuralmente incapaces de expresar y, en particular, las situaciones extraordinarias.

El éxito del profeta permanece incomprensible mientras uno se encierre en los límites del campo religioso, salvo que se invoque un poder milagroso, *i.e.* una *creación* ex nihilo *de capital religioso*, lo que hace Max Weber en algunas de sus formulaciones de la teoría del carisma. De hecho, del mismo modo como el sacerdote se relaciona con el orden ordinario, el profeta es el hombre de las situaciones de crisis, donde el orden establecido cambia radicalmente y donde el porvenir entero está suspendido. El discurso profético tiene más posibilidades de aparecer en los períodos de crisis abierta o larvada que afectan, sea a sociedades enteras, sea a ciertas clases, *i.e.* en los períodos donde las transformaciones económicas o morfológicas determinan, en tal o cual parte de la sociedad, la caída, el debilitamiento o la obsolescencia de las tradiciones o de los sistemas simbólicos que proporcionaban los principios de la visión del mundo y de la conducta de la vida. Así, como lo observaba Max Weber, "la creación de un poder carismático [...] es siempre el producto de situaciones exteriores e inhabituales" o de una "excitación común a un grupo de hombres, suscitada por algo extraordinario".[63] Del mismo modo, Marcel Mauss observaba: "Carestías, guerras, suscitan a los profetas, a las herejías; contactos violentos hacen mella incluso en la repartición de la población, en la naturaleza de la población, en los mestizajes de sociedades enteras (es el caso de la colonización), hacen surgir forzosa y precisamente nuevas ideas y nuevas tradiciones [...] No hay que confundir estas causas colectivas, orgánicas, con la acción de los individuos que son allí más los intérpretes que los amos. No hay pues que oponer la invención individual y la costumbre colectiva. Constancia y rutina pueden ser cosa de los individuos, innovación y revolución pueden ser obra de los grupos, de las sectas, de los individuos que actúan por y para los grupos".[64] Wilson D. Wallis observa que los mesías surgen en los períodos de crisis en relación con una aspiración profunda al cambio político y que, "cuando la prosperidad nacional reflorece, la esperanza mesiánica se des-

63. *W. u. G.*, II, p. 442.

64. M. Mauss, *Œuvres*, III, "Cohésion sociale et divisions de la sociologie", París, Minuit, pp. 333-334.

vanece".[65] Finalmente, del mismo modo, Evans-Pritchard observa que, como la mayor parte de los profetas hebreos, el profeta está ligado a la *guerra*: "La principal función social de los principales profetas del pasado era dirigir las incursiones sobre el ganado de los Dinka y los combates contra los diferentes grupos extranjeros del norte".[66] Para terminar completamente con la representación del carisma como propiedad asociada a la naturaleza de un individuo singular, sería necesario todavía determinar, en cada caso particular, las características sociológicamente pertinentes de una biografía singular que hacen que tal individuo se encuentre *socialmente* predispuesto a experimentar y a expresar, con una fuerza y una coherencia particulares, disposiciones éticas o políticas ya presentes, en estado implícito, entre todos los miembros de la clase o del grupo de sus destinatarios. Sería necesario analizar en particular los factores que predisponen a las categorías y a los grupos estructuralmente ambiguos, defectuosos o bastardos (términos elegidos por su virtud evocadora), que ocupan lugares de gran tensión estructural, posiciones de *voladizos* y de puntos de Arquímedes (*e.g.* los herreros en muchas sociedades primitivas, la *intelligentsia* proletaroide en los movimientos milenaristas o, en un nivel psicosociológico, los individuos con estatus fuertemente descristalizado), a cumplir la función que les incumbe tanto en el estado normal del funcionamiento de las sociedades (manipulación de las fuerzas peligrosas e incontroladas) como en las situaciones de crisis (formulación de lo informulado). En resumen, el profeta es menos el hombre "extraordinario" del que hablaba Weber, que el hombre de las situaciones extraordinarias, aquellas de las que los guardianes del orden ordinario no tienen nada que decir, y con razón, ya que el lenguaje del que disponen para pensarlas es sólo el del exorcismo. Porque lleva a cabo, en su persona y en su discurso como palabras ejemplares, el encuentro de un significante y de un significado que le preexistía, pero solamente en estado potencial e implícito, él puede movilizar a los grupos o a las clases que reconocen su lenguaje porque se reconocen en él, las capas aristocráticas y principescas por ejemplo, en el caso de Zaratustra, de Mahoma y de los profetas indios; las clases medias, citadinas o campesinas, en el caso de los profetas de Israel. El hecho de que el análisis científico revele que el discurso profético no aporta casi nada que no esté encerrado en la tradición anterior, sea sacerdotal, sea sectaria, no excluye de ningún modo que él haya podido producir la ilusión de la novedad radical, por ejemplo, *vulgarizando* para un público nuevo un mensaje esotérico. La crisis del lenguaje ordinario apela o autoriza el lenguaje de crisis y la crítica del lenguaje ordinario: la revelación, *i.e.* el hecho de decir lo que va a ser o a decir lo que era

65. W.D. Wallis, *Messiahs, Their Role in Civilization*, Washington, American Council on Public Affairs, 1943, p. 182.

66. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, p. 45.

impensable porque era indecible, necesita de esos momentos donde todo puede ser dicho porque todo puede arribar. Tal coyuntura es la que evoca Cesare Vasoli, para dar cuenta de la aparición de una secta florentina a fines del siglo XV: "Después de 1480 sobre todo, se encuentran rastros numerosos y frecuentes de una fuerte sensibilidad escatológica, expectativas difusas de acontecimientos místicos, prodigios terroríficos, signos precursores y apariciones misteriosas que anuncian grandes conmociones en las cosas humanas y divinas, en la vida eclesiástica, y en el destino venidero de toda la cristiandad. No es rara la invocación de un gran reformador, e incluso es cada vez más viva e insistente, para que venga a purificar y renovar la Iglesia, purgarla de todos sus pecados y reconducirla a sus orígenes divinos, a la pureza sin tacha de la experiencia evangélica [...] No nos asombremos que, en este ambiente, reaparezcan también tesis netamente proféticas".[67] El profeta que tiene éxito es el que tiene éxito para decir lo que hay que decir, en una de esas situaciones que parecen apelar y rechazar al lenguaje, porque imponen el descubrimiento de la inadecuación de todas las claves de desciframiento disponibles. Pero más profundamente, el ejercicio mismo de la función profética no es concebible sino en sociedades que, al escapar a la simple reproducción, han entrado, si se puede decir, en la historia: a medida que uno se aleja de las sociedades más indiferenciadas y más capaces de dominar su propio devenir ritualizándolo (ritos agrarios y ritos de pasaje), los profetas, inventores del futuro escatológico y, por ello, de la *historia* como movimiento hacia el futuro, que son en sí mismos los productos de la historia, *i.e.* de la ruptura del tiempo cíclico que introduce la crisis, vienen a ocupar el lugar hasta entonces concedido a los mecanismos sociales de *ritualización de la crisis, i.e.* de ejercicio controlado de la crisis, que suponen una división del trabajo religioso que confiere roles *complementarios* a los responsables del orden ordinario, brahmanes en la India o flámines en Roma, y a los promotores del desorden sagrado, Luperco y Gandharva. Y de paso, no puede dejar de percibirse que la estilización que opera el mito presenta bajo una forma paradigmática la oposición entre los dos poderes antagonistas, entre la *celeritas* y la *gravitas*, principio de toda una serie de oposiciones secundarias tales como la oposición entre lo discontinuo y lo continuo, entre la creación y la conservación, la mística y la religión: "Los brahmanes y también los flámines, con la jerarquía sacerdotal que abren, representan la religión *permanente y constantemente pública* en la cual encuentra lugar –con excepción de un solo día– *toda la vida de la sociedad y de todos sus miembros.* Los Lupercos y también el grupo de hombres, entre los cuales Gandharva parece ser la transposición mítica, constituyen precisamente esta excepción; salen de una religión que no es

67. C. Vasoli, "Une secte hérétique florentine à la fin du XV° siècle, les «oints»", en J. Le Goff, ob. cit., p. 259.

pública ni accesible sino en una *aparición efímera* [...]. Flámines y brahmanes aseguran el *orden sagrado*, Luperco y Gandharva son los agentes de un *desorden no menos sagrado*; de las dos religiones que representan, una es *estática, reglada, calma*, la otra es *dinámica, libre, violenta*; justamente a causa de esta naturaleza la segunda no puede dominar sino *en un tiempo muy corto*, el tiempo de *purificar* y también de *reanimar*, de *«recrear» tumultuosamente* la primera".[68] Basta agregar que los flámines son bebedores y músicos, mientras que los brahmanes se abstienen de licores embriagantes e ignoran el canto, la danza y la música: "*Nada original, nada que resulte de la inspiración y de la fantasía*";[69] que "la velocidad (rapidez extrema, aparición y desaparición súbitas, toma inmediata, etc.) es el comportamiento, el «ritmo» que mejor conviene a la actividad de esas sociedades *violentas, improvisadoras, creadoras*", mientras que la religión pública "requiere un comportamiento majestuoso, *un ritmo lento*";[70] que los Lupercos y los flámines se oponen también como *juniors* y *seniors*, como livianos y pesados *(gurú)*; que los flámines "aseguran el curso *regular* de una fecundidad *continua*, sin interrupción, sin accidente", pero, capaces "de prolongar la vida y la fecundidad" por sus sacrificios, no pueden "reanimarlas", mientras que los milagros de los Lupercos, "al reparar un accidente, restablecen una fecundidad interrumpida";[71] y en fin, que "es porque son *«excesivos»* que los Lupercos y los Gandharva pueden crear, mientras que los flámines y los brahmanes, no siendo sino «exactos», no pueden sino mantener".[72]

4.2.1. La relación que se establece entre la revolución política y la revolución simbólica no es simétrica. Aunque sin duda no hay revolución simbólica que no suponga una revolución política, la revolución política no basta, por sí, para producir la revolución simbólica que es necesaria para darle un lenguaje adecuado, condición de un pleno cumplimiento: "La tradición de todas las generaciones muertas pesa de una manera muy fuerte sobre el cerebro de los vivientes. E incluso cuando parecen ocupados en transformarse, ellos y las cosas, en crear algo totalmente nuevo, es precisamente en esas épocas de crisis revolucionaria cuando evocan temerosamente los espíritus del pasado, adoptan sus nombres, sus consignas, sus trajes, para aparecer sobre la nueva escena de la historia bajo un disfraz respetable y con ese lenguaje prestado".[73] Durante tanto tiempo como la crisis no haya

68. G. Dumézil, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, París, Gallimard, 1948, pp. 39-40, mi subrayado.

69. Ídem, p. 45.

70. Ídem, p. 47.

71. Ídem, p. 52.

72. Ídem, p. 53.

73. K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, París, Ed. Sociales, 1963, p. 13.

encontrado su profeta, los esquemas con los cuales se piensa el mundo invertido son todavía el producto del mundo a invertir. El profeta es el que puede contribuir a realizar la coincidencia de la revolución consigo misma, operando la revolución simbólica que requiere la revolución política. Pero si es verdad que la revolución política no encuentra su cumplimiento sino en la revolución simbólica que la hace existir plenamente, dándole los medios de pensarse en su verdad, *i.e.* como inaudita, impensable e innombrable según todas las claves antiguas, en lugar de tomarse por una o la otra de las revoluciones del pasado; si es verdad pues que toda revolución política requiere esta revolución de los sistemas simbólicos que la tradición metafísica designa con el nombre de *metanoïa*, queda que la conversión de los espíritus como revolución en pensamiento no es una revolución sino en los espíritus anticipadamente convertidos de los profetas religiosos que, como no pueden pensar los límites de su poder, *i.e.* de su pensamiento del poder, no pueden dar los medios de pensar este impensable que es la crisis, sin imponer al mismo tiempo este impensado que es la significación política de la crisis, haciéndose así culpables, sin saberlo ni quererlo, del *robo de pensamiento* que se les hace.

La Sagrada Familia
El episcopado francés en el campo del poder

Pierre Bourdieu y Monique de Saint-Martin

"La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir",
Actes de la recherche en Sciences Sociales, 44-45, pp. 2-53.
Traducción: Ana Teresa Martínez.

De todos los grupos de representación, indudablemente, no hay ninguno que trabaje de manera tan consciente y sistemática como el episcopado, en la tarea de moldear su propia imagen como cuerpo: ciertamente, es el secreto del que se rodean las asambleas plenarias del episcopado y la prudencia sibilina de declaraciones cargadas de ambigüedades estudiadas y de sobreentendidos destinados sólo a las personas versadas; es el esfuerzo por ubicar en las posiciones más visibles a los personajes más adecuados para encarnar la representación que el cuerpo quiere tener y dar de sí mismo en el momento considerado, debiendo por ejemplo el acento de provincia del arzobispo de París significar las raíces y las ataduras populares y rurales de una Iglesia renovada; y sobre todo, es la preocupación por atenuar las diferencias y los diferendos al mismo tiempo que manifestar la unidad y la homogeneidad de un cuerpo acostumbrado a pensar y a actuar "colegiadamente".[1]

1. La investigación cuyos resultados son presentados aquí se refiere, para poder comparar con otras poblaciones (propietarios de empresas, profesores de enseñanza superior, altos funcionarios, etc.), al conjunto de los obispos en función en 1972. A continuación fue extendida a los obispos en función en 1932, en 1952 y a los obispos nombrados entre 1972 y 1980, y a los principales responsables de los organismos de concertación y de coordinación de la Iglesia Católica (Secretaría General del episcopado, Secretaría General de la Enseñanza Católica, Secretaría General de Capellanías de la Enseñanza Pública, Centro Nacional de Enseñanza Religiosa, Centro Nacional de Pastoral Litúrgica, etc.), así como a los religiosos y sobre todo a los teólogos y a los intelectuales. Hemos procedido a una recopilación y análisis de datos de todas las fuentes de información disponibles, inéditas o publicadas (cf. Anexo) referidas a los obispos y, más generalmente, al funcionamiento de la Iglesia, e incluso, con la colaboración muy eficaz de Claire Givry, a entrevistas muy numerosas. Agradecemos a todos los que han aceptado, con mucha paciencia, responder a preguntas sobre su propia trayectoria y sobre sus propias prácticas, a todos los que han aceptado poner a nuestra disposición sus conocimiento sobre la Iglesia y sobre sus representantes, y finalmente a todos los que nos han comunicado documentos o informaciones estadísticas a menudo inéditas, bibliotecarios, responsables de servicios de documentación, archivistas. Siempre nos hemos esforzado –sin estar seguros de haberlo logrado– en hacer justicia a la confianza que nos habían brindado, protegiendo su anonimato y respetando el espíritu de sus palabras.

Los órganos más oficiales de la Iglesia insisten reiteradamente en la homogeneidad del cuerpo sacerdotal: "Existen y existirán siempre en el episcopado francés personalidades más fuertes que otras, más sensibles a tales problemas o a tales necesidades de la sociedad contemporánea o de la Iglesia: hay obispos «sociales» y obispos «misioneros»; éste tiene como preocupación dominante la libertad de enseñanza y aquel, el apostolado en el medio obrero, etc. Sin embargo, no es, o no es ya por las palabras o la actitud de unas u otras individualidades aisladas, que la Iglesia aporta su respuesta a las grandes cuestiones de nuestro tiempo, sino mediante «declaraciones comunes» y «actos colectivos»".[2] Y el diario católico *La Croix* (17 de agosto de 1962) recuerda las propiedades del cuerpo episcopal más conformes a la imagen oficial: "El origen social del episcopado es *grosso modo* por mitad popular si se juzga por la profesión de los padres". Se podría así multiplicar indefinidamente las citas, tan ampliamente se impone la imagen de la homogeneidad:

> Aunque de caracteres y de temperamentos diferentes, los obispos casi espontáneamente hablan el mismo lenguaje. Ellos han vivido acontecimientos análogos. Su historia común permite crear un cuerpo relativamente homogéneo que, por esa razón, corre el riesgo de carecer de contrastes y de aristas. Un obispo, a quien le pregunté si se podrían distinguir diversas corrientes en el episcopado francés, me respondió con una ligera sonrisa: "Sí, tal vez tres, pero se trata de tendencias, de acentos. El primero, con monseñor Elchinger, pero él está solo; el segundo más atento a los problemas de identidad cristiana; en fin, el tercero sobre todo preocupado por el anuncio de Jesucristo en lo concreto de la existencia de los hombres".[3]

La atención prestada a la imagen de homogeneidad del episcopado sin duda no sería tan viva si la función misma de esta instancia de representación y de dirección no fuera trabajar en mantener la unidad de los cristianos, en primer lugar proporcionando la representación de su unidad. Y de hecho, este cuerpo de obispos –que recurre a la sociología para gobernar y gobernarse– trabaja sin cesar para producir una imagen de sí mismo homogénea y unitaria, que logra imponer hasta en el universo científico. Es así como el único artículo que una revista científica ha consagrado al episcopado francés de hoy se apoya sobre los datos estadísticos y los análisis que la muy oficial revista vaticana, *Informations catholiques internationales*,[4] y el diario católico *La Croix*[5] han publicado algunos años antes para

2. *Informations catholiques internationales*, 46, 15 de abril de 1957, pp. 15-22.
3. B. Jouanno, "Les évêques français", *Chrétiens ensemble*, noviembre de 1980, pp. 21-28.
4. *Informations catholiques internationales*, 179, 1 de noviembre de 1962.
5. *La Croix*, 17 de agosto de 1962.

llegar a conclusiones que son completamente conformes a la idea que el cuerpo tiene y quiere dar de sí mismo: "La diversidad de orígenes sociales no es hoy ya un factor de tensión en el seno del clero. La cultura recibida, las funciones que se cumplen, las obligaciones similares y un modo de vida aislado conducen rápidamente a la homogeneización del cuerpo eclesiástico –más allá de todas las diferencias individuales, incluso regionales– en un sentido gustosamente calificado por los interesados mismos de «burgués». Por otra parte, las diferencias[6] observadas en el plano de las ideas sociales y de las actitudes políticas son el producto de datos complejos, entre los cuales el medio de origen no es sin duda, por sí mismo, determinante". Esta homologación universitaria de la imagen oficial es tanto más significativa cuanto el mismo autor, conocedor advertido de cosas de Iglesia, observa algunas páginas más adelante:

> La homogeneidad cierta del cuerpo episcopal está lejos de ser una total unanimidad. El comportamiento de sus miembros, por el contrario, manifiesta la preocupación de no exteriorizar esas divergencias, de atenuar su dimensión, de alcanzar decisiones que puedan recoger la adhesión de todos, y de formular una doctrina común sobre las grandes orientaciones a las cuales debe conformarse la conducta del clero y de los fieles.[7]

La homogeneidad: una ilusión bien fundada

En efecto, lo que hay que intentar comprender son los fundamentos objetivos de la ilusión de la homogeneidad, es decir a la vez los mecanismos que dan al episcopado las apariencias de unidad que reivindica y los que lo inclinan a reivindicar esta apariencia o, más claramente, a rechazar el reconocimiento de toda especie de diferenciación según criterios propiamente sociales, como la clase social de origen. En tanto cuerpo que asegura su permanencia en el tiempo mediante la renovación sucesiva de sus miembros, uno por uno, el episcopado, considerado en un momento dado del tiempo –por ejemplo en 1972, fecha de la investigación–, supone la coexistencia de generaciones diferentes: obispos que son el producto de modos de generación[8]

6. *Clivages* en el original, en realidad no alude a meras diferencias sino a las que marcan divisiones, separaciones en diversos planos o niveles, como la separación natural de las láminas de una sustancia cristalizada, la mica, por ejemplo. [N. de la T.]

7. É. Poulat, "Le catholicisme français et son personnel dirigeant", *Archives de sociologie des religions*, 19, 1965, pp. 117-124.

8. No hemos querido suprimir la redundancia del texto original, que alude al parentesco semántico entre la idea de generación como grupo etario y la generación histórico-social de *habitus* comunes en el interior de esos grupos etarios. [N. de la T.]

diferentes coexisten en cada momento en el seno del cuerpo, de manera que las transformaciones más marcadas del reclutamiento no toman nunca la forma de cortes brutales. Todo permite suponer que el acrecentamiento del número total de los obispos –coadjutores y auxiliares comprendidos–, que permaneció estable entre 1921 y 1952, aumenta un tercio entre 1952 y 1962 (pasando de noventa y un obispos a ciento diecinueve, para ochenta y siete diócesis metropolitanas) y se mantiene en lo sucesivo,[9] ha contribuido a determinar, unido a la crisis de vocaciones, un cambio en la composición social del cuerpo: a los efectos producidos por la disminución de la tasa de selección, correlativa al acrecentamiento relativamente importante del cuerpo para una población más restringida de clérigos, se han venido a agregar indudablemente los efectos del debilitamiento de la atracción que puede ejercer sobre los miembros del clero –y especialmente sobre los más favorecidos de entre ellos– un puesto profundamente transformado. Pero además es seguro que la relación estadística entre la clase social de origen y la carrera, el puesto ocupado o la manera de ocuparlo, varía en el curso de la historia, y puede conducir las mismas disposiciones a posiciones y a tomas de posición diferentes, incluso opuestas, en estados del campo diferentes, lo que tiene por efecto debilitar, e incluso anular, la relación estadística con la clase social de origen. De hecho, como trataremos de mostrarlo, basta con situarnos en el interior de cada una de las tres generaciones que se producen al distinguir, de manera bastante arbitraria, a los que han sido consagrados obispos antes de 1959, de 1959 a 1963, de 1964 a 1971, para ver reaparecer con toda su fuerza las diferencias estadísticas entre los obispos de orígenes sociales diferentes.

Herederos y oblatos

El análisis descubre dos polos (y dos poblaciones) en el interior del campo episcopal, que son producto de la coexistencia de dos modos diferentes de reclutamiento. Por un lado los "oblatos" que, destinados y orientados[10] a la Iglesia desde su primera infancia, invierten totalmente en una institución a la cual le deben todo; quienes están dispuestos a dar todo a una institución que les ha dado todo, sin la cual y fuera de la cual no serían nada. Por otro lado, los obispos que, ordenados más tarde, poseían, antes

9. Se contaban en 1978 116 obispos en función en las 94 diócesis territoriales, el Vicariato Castrense y la Misión de Francia, y 118 en 1981.

10. Traducimos por "destinados y orientados" la expresión *voués et dévoués*, juego de palabras difícil de restituir, especialmente porque ambos términos pertenecen al común campo semántico de la marcación afectiva (no se refieren a un destino sino en la medida en que se trata de una especificación de la energía por el *habitus*) y la "devoción" por la propia misión que esa marcación suscita. [N. de la T.]

de su entrada en la Iglesia, además de un capital social heredado, un capital escolar importante, y que mantienen por eso mismo una relación más distante, más despegada,[11] menos orientada hacia las cosas temporales referidas a la institución, a sus jerarquías, a sus conflictos propios.[12]

Provenientes en su mayor parte de pequeñas comunidades rurales, implantadas en regiones agrícolas relativamente pobres y "tradicionalistas" (Vendée, Côtes-du-Nord, Finistère, Aveyron, Lozère, Haute-Savoi, etc.), los oblatos han sido destinados *[voués]* muy temprano y de manera completa al servicio de la Iglesia: fuera incluso de todo cálculo de los interesados o de sus familias, en la medida en que la escuela sacerdotal ofrecía el único acceso a la instrucción y la única salida hacia afuera de las clases dominadas a estos hijos de agricultores, de artesanos, de pequeños comerciantes, más raramente de cuadros medios, y –excepcionalmente– de obreros, que no heredaban casi nada sino un capital moral de honorabilidad, de respetabilidad y de honestidad, de una familia a menudo presentada en las biografías como "modesta", "honorable" y "estimada", evidentemente por sus actividades religiosas al servicio de la parroquia. Estos perfectos productos de la educación eclesiástica han pasado casi todos por el seminario menor, o por colegios religiosos diocesanos, o grandes seminarios de su región, y de allí han sido a menudo enviados a Roma para completar su formación, gracias a la intervención de un profesor o de un superior que los detectó a causa de sus cualidades de piedad, de obediencia y de celo. Ellos sólo muy raramente han seguido estudios profanos y, cuando lo han hecho, se trata siempre de estudios menos prestigiosos, es decir, estudios de letras, emprendidos por iniciativa de sus superiores jerárquicos, en vistas de adquirir la competencia necesaria para la enseñanza. No habiendo hecho inversiones sino propiamente religiosas, en su mayor parte han sino ordenados sacerdotes relativamente jóvenes, antes de los veinticinco años. Fuertemente vinculados a la Iglesia, al sistema de formación sacerdotal y a sus valores, bastante a menudo han sido docentes, apenas ordenados, en los seminarios menores, donde han llegado a ser superiores y también han ocupado puestos de responsabilidad en los seminarios mayores, contribuyendo así a reproducir el modelo según el cual han sido producidos.[13] Todo parece indicar que en el interior del cuerpo episcopal y de la Iglesia juegan

11. Literalmente, *détachée*, es decir separada, diferenciada, porque ha sido despegada [N. de la T.]

12. [Literalmente "cosas en juego", *enjeux*; N. de la T.] La misma ley que proporciona la devoción y la consagración *[dévouement]* a la institución, la dependencia y la deuda hacia la institución, rige también las relaciones que los agentes mantienen con la universidad, con los sindicatos y los partidos.

13. Son en el campo eclesiástico lo que los profesores de la Sorbona, hijos de docentes o de profesores de enseñanza secundaria, son en el sistema escolar.

un rol a la vez central y poco visible.[14] Algunos (como monseñor Favé en Quimper o monseñor Harle en Arras) han seguido siendo auxiliares a lo largo de toda su carrera.[15] Y aunque algunos de entre ellos ocupan a veces posiciones importantes (como monseñor Marty, arzobispo de París, cardenal, presidente de la Conferencia Episcopal de 1969 a 1975, o monseñor Etchegaray, arzobispo de Marseille, cardenal, presidente de la Conferencia Episcopal de 1975 a 1981), pareciera que se ven atribuir o se atribuyen preferentemente posiciones menos "intelectuales" –por ejemplo, la presidencia de la Comisión del Mundo Rural o la del Mundo Obrero más que la presidencia del Comité para la Unidad de los Cristianos–.[16] De manera general, los oblatos son indudablemente menos llamados y menos propensos que los otros a tomar posiciones públicas respecto de acontecimientos importantes; responden menos a entrevistas de los periodistas de la radio o de la televisión y, en presencia del investigador y de su grabador, no sostienen sino un discurso de institución; hacen pocas declaraciones y escriben sólo raramente artículos o libros y, en caso de hacerlo, publican más bien obras de piedad (como monseñor Fourrey, hijo de campesinos, obispo de Beley, que, además de un libro sobre la catedral de Sens, ha escrito varias obras sobre el cura de Ars).[17] Los oblatos parecen más inclinados al rol de gestionadores celosos y de guardianes de la institución listos para consagrarse a ella (aceptando cuando sea necesario el rol de "tapaagujeros", como dice uno de ellos, o yendo, como dice otro, "adonde le manden ir"); y de la misma manera, si es que estas oposiciones, que ellos rehúsan a menudo, tienen un sentido, son más bien pastores que hombres de reflexión o teólogos.[18]

14. *Effacé* podría traducirse también por "borroso", pero Bourdieu, lejos de querer decir que se trata de un rol impreciso, apunta aquí al carácter poco brillante de una función de reproducción de las rutinas institucionales. [N. de la T.]

15. A fin de salvaguardar el anonimato de las personas citadas, proporcionando las informaciones indispensables para el análisis, hemos acompañado los extractos de entrevistas con las características principales enunciadas en términos genéricos (sea hijo de profesionales liberales y no hijo de notario, consagrado obispo entre 1959 y 1963 y no en 1961, pequeña diócesis y no diócesis de Agen). (Cuando se da el nombre de la diócesis sin mención de fecha, es que se trata de la posición ocupada en 1972.) Hemos citado nombrando a los obispos o los responsables cuando se trata de informaciones públicas, reveladas mediante fuentes escritas (por oposición a lo extraído de entrevistas).

16. Se trata con certeza de una tendencia; en ciertas coyunturas, el presidente de la Comisión del Mundo Rural podrá ser de origen burgués o aristocrático; el presidente del Comité para la Unidad de los Cristianos, un oblato.

17. Notamos, en la misma lógica, que han sido menos a menudo condecorados (con la legión de honor o la cruz de guerra) y que, cuando han estado en cautividad, ha sido en campos de detenidos de no oficiales *(stalag)* más a menudo que en los de oficiales *(oflag)*.

18. Aun en ese caso, se trata de tendencias a las cuales se podría oponer excepciones: por ejemplo, monseñor Fauchet y monseñor Marty han estado entre los precursores de las investigaciones sociológicas sobre la práctica religiosa.

A los oblatos, que debiendo todo a la Iglesia están prestos a darle todo, se oponen los "herederos", que deben a su origen familiar y a su formación correlativa el hecho de detentar un capital económico, cultural y social apropiado para asegurarles una cierta independencia (del todo relativa evidentemente) respecto de la institución. Habiendo entrado con mucha frencuencia más tarde al servicio de la Iglesia, después de estudios profanos que les daban acceso a otras carreras, son en su mayor parte procedentes de la burguesía media de provincia, a veces de la aristocracia: hijos de industriales, de grandes comerciantes, de ingenieros, de cuadros del sector público o del sector privado, de profesionales liberales, de oficiales, de propietarios de tierras, con frecuencia han nacido, como los oblatos, en pequeñas comunas o ciudades pequeñas y, un poco más a menudo que ellos, en ciudades medias o grandes. Frecuentemente dotados de un capital social importante (son bastante numerosos los que están inscriptos al *Bottin Mondain*),[19] han recibido de sus familias, que –aunque a menudo en declinación– disponían de un capital económico importante, los recursos que les han permitido llevar adelante estudios costosos (en establecimientos privados) y, más tarde, no depender enteramente de las contribuciones otorgadas por la Iglesia (para comprar un auto, adquirir libros, hacer viajes, etc.). Pero sobre todo, prácticamente nunca han conocido el seminario menor y, luego del colegio privado –a veces jesuita– o el liceo superior, han seguido estudios superiores y obtenido títulos escolares relativamente raros, sobre todo diplomas de escuelas de ingeniería y licenciaturas en derecho.[20]

A estos títulos escolares profanos, que no dejaban de suscitar alguna sospecha, los herederos han añadido los títulos que consagran los estudios religiosos: si la mayor parte de entre ellos han ingresado al seminario mayor de su región, como los oblatos, sin embargo más a menudo han pasado por los seminarios más nobles, se trate del seminario des Carmes en París, del seminario de Saint-Sulpice en Issy-les Moulineaux, donde han frecuentado a maestros renombrados, o del Seminario Francés de Roma y de la Universidad Gregoriana. Ordenados sacerdotes un poco más tarde que los

19. Orientado a garantizar la reproducción cerrada de un grupo social, el *Bottin Mondain* consistió desde sus orígenes en 1903 en una guía de personas y familias destacadas, en un alto porcentaje de la nobleza, con lista de direcciones y seguida de una guía práctica del "buen vivir". La inscripción suponía y supone inscripciones previas de miembros de la familia o en su defecto recomendaciones de ya inscriptos, que son evaluadas antes de su aceptación. [N. de la T.]

20. Monseñor Bejot era ex alumno de Centrale –para el cual monseñor Saint Gaudens también se preparó–; monseñor Bardonne y monseñor de la Brousse fueron alumnos de la Escuela de Minas; monseñor Mouisset de la Escuela Politécnica –para la que monseñor Matagrin se preparó–; monseñor Robert de Provenchères es ex alumno de la Escuela Superior de Electricidad; monseñor Gand, de la Escuela de Altos Estudios Industriales del Norte; monseñor Bernard, de Saint Cyr, monseñor Collins, monseñor Delarue, monseñor Guyot, monseñor Lallier, monseñor Vignancourm, han realizado estudios de derecho.

oblatos, han comenzado a menudo su carrera como profesores en los colegios religiosos donde se habían educado y han accedido más rápidamente a posiciones consideradas nobles (en ese momento), como las de secretario de obispo, profesor de seminario mayor o de facultad católica, etc. En lo sucesivo, pareciera que su competencia y sus disposiciones sociales les designan para las intervenciones en el mundo profano –para hablar en la televisión, en la radio, para escribir obras o artículos que no son de pura espiritualidad o para responder a entrevistas de periodistas–.[21] Por las mismas razones, tienen más posibilidades de imponerse a los otros obispos, y por eso de ser elegidos o nombrados en la presidencia de las comisiones (en el concilio, por ejemplo). Del mismo modo, es entre los herederos donde se encuentran los obispos más "intelectuales" (como monseñor Pézeril, hijo de ingeniero, que habla con gusto de la "fe crítica" en la cual él ha sido educado) y los más "innovadores".

No es por azar que ninguno de los obispados que han sido creados en 1966 en la región de París y que exigían disposiciones innovadoras y casi "misioneras" han sido confiados a oblatos. Monseñor Malbois, primer obispo de Corbeil, nacido en Versailles, es hijo de un médico, y su madre pertenece a una "vieja familia de Versailles"; ha realizado una parte de sus estudios secundarios en el liceo Hoche de Versailles; monseñor Robert de Provenchères, primer obispo de Créteil, ha nacido en Moulins, de un padre oficial, proveniente de una familia de la vieja nobleza de tierras, y ha obtenido el título de ingeniero en la Escuela Superior de Electricidad; monseñor Delarue, primer obispo de Nanterre, es hijo de un notario parisino, ha hecho estudios en la escuela Bossuet, en el liceo Louis-Le-Grand y en la Facultad de Derecho de París; monseñor Le Cordier, primer obispo de Saint-Denis, nació en París, su padre era director civil del colegio de los jesuitas de la calle de Madrid en el que monseñor Le Cordier hizo sus estudios; su madre, llamada Colette Henri Ardel, era mujer de letras. Uno de ellos relata: *"Una de las gracias de mi vida, ha sido la de comenzar cosas nuevas: ser el primer superior instalándose en R. Aquí* [en la nueva diócesis], *no tenía ninguna tradición, ningún colaborador, ningún lugar donde vivir, había que comenzar con todo"*. (Sus sucesores podrán, en todo caso, ser "oblatos"; es el caso de monseñor Fretellière, nuevo obispo de Créteil, nacido en Coron, en la diócesis de Angers, hijo de un secretario municipal, pasó por un pensionado privado, después por el seminario menor de Beaupréau, luego por el seminario mayor de Angers y fue ordenado sacerdote a los veinticuatro años.) Según la misma lógica, los herederos podrán en ciertos casos mostrarse más liberales, más "modernistas" también, y por ejemplo les podrá ser más fácil que a los oblatos renunciar al aparato que rodeaba tradicio-

21. En la colección "Las entrevistas", dirigida por Jacques Duquesne en las Éditions du Centurion, los obispos interrogados provienen todos de la burguesía media o de la aristocracia.

nalmente al obispo o transformar el obispado tradicional en un "centro diocesano" de aire modernista.

Las generaciones: las disposiciones y el estado del campo

Aunque la oposición entre los oblatos y los herederos constituye una de las divisiones fundamentales en el interior de la jerarquía eclesiástica, que se vuelve a encontrar dentro de cada una de las generaciones allí distinguibles y que está sin duda presente en todos los períodos de la historia de la Iglesia y en contextos sociales muy diferentes, hay que tener cuidado de no entregarse a una representación sustancialista. Si esta oposición se afirma siempre y en todas partes, el contenido de los términos que la constituyen puede cambiar completamente según los lugares, los períodos y las generaciones: en la medida en que la definición misma del puesto de obispo cambia, por el hecho también de que, según los momentos, el espacio de las inversiones ofrecidas a los hombres de Iglesia se transforma, los oblatos no tienen en 1980 las mismas propiedades que en 1950, ni tampoco los herederos, y aunque se opongan tan marcadamente, todas o parte de sus propiedades pueden haber cambiado. Por ejemplo, lo que podría ser un indicio[22] de "modernismo" en los años 30 o aun en los años 50, como el hecho de favorecer a la Acción Católica, obrera o rural, puede haberse convertido en un indicio de "conservadurismo" en 1980 cuando la "vanguardia" se interesará por las comunidades de base o por el catecumenado de adultos. Dicho de otro modo, sería vano buscar una relación mecánica entre el origen social de los obispos y la trayectoria que han seguido, los puestos que han ocupado o toda otra propiedad de su carrera o de su estilo de vida (lo que tiene por efecto el debilitamiento o la borrosidad de la relación estadística en una población muy dispersa en lo que se refiere a la edad y la generación).

Por esta razón hemos renunciado a presentar aquí los resultados del análisis de correspondencias aplicado al conjunto de los obispos. Es la constatación de que la oposición establecida además entre los herederos y los oblatos interfería con la oposición entre las edades y las generaciones, lo que nos ha conducido a examinar la forma y la extensión de las diferencias en el interior de cada una de las generaciones: se observaba, en efecto, que el conjunto de los indicadores que clasifican a los obispos en generaciones

22. Vale advertir que en francés una sola palabra, *indice*, absorbe el campo semántico que en español corresponde a los términos "índice" e "indicio". La elección en la traducción es así bastante arbitraria, especialmente si tenemos en cuenta que Bourdieu habla aquí de relaciones estadísticas (por tanto matemáticas) y su interpretación en términos de las cualidades que caracterizan a los agentes de cada clase. Podríamos decir que se trata de "índices indiciales". Esto vale para todas las veces que en adelante encontremos el término "índice" o "indicio". [N. de la T.]

(la edad evidentemente, pero también el pontificado bajo el cual han sido consagrados, la participación en el concilio, etc.) contribuían a la construcción del primer eje casi tanto como los indicadores del origen social y geográfico o de la trayectoria y de los títulos escolares. (Si hemos creído poder definir aquí a los oblatos y los herederos, para las necesidades del análisis estadístico, por el mero origen social más bien que por un sistema de atributos, sustituyendo el continuo distribuido entre dos polos por dos clases discretas, es porque el origen social constituye el principio determinante de las otras propiedades que, como el análisis por generaciones permite mostrarlo, varían según los períodos.)

Los reagrupamientos que la exigencia de la estadística obliga a realizar en el interior de una población numéricamente restringida corren el riesgo de enmascarar que dos clases nominalmente idénticas –por ejemplo, la de los herederos en dos momentos diferentes– pueden esconder poblaciones socialmente diferentes. De este modo, entre los obispos de 1972 que se pueden clasificar en la categoría de herederos, los que han sido consagrados obispos antes de 1959 (es decir, bajo Pío XII) no son surgidos de las mismas fracciones de la burguesía que aquellos que han sido consagrados después de 1964 (bajo Pablo VI): los primeros, algunos de los cuales han surgido de la gran burguesía parisina, son en buena medida hijos de miembros de profesiones liberales mientras que los segundos son más bien hijos de cuadros, de ingenieros, de industriales o de comerciantes (pequeños y medianos más que grandes) o incluso de oficiales o propietarios de tierras; en la generación posterior a 1972, la tendencia se acentúa y ya no se cuenta ningún obispo originario de la gran burguesía (los hijos de miembros de profesiones liberales, de oficiales o de propietarios de tierras son muy raros, y uno se encuentra sobre todo con hijos de ingenieros de pequeñas y grandes escuelas, de directores de sociedades pequeñas y medianas, de gerentes de pequeñas empresas o de cuadros ejecutivos del sector público).[23]

Hemos tomado como principio del recorte en generaciones los diferentes pontificados: la primera generación es la de los obispos a 1972 consagrados bajo Pío XII, es decir antes de 1959; la segunda, la de los obispos a 1972 consagrados entre 1959 y 1963, es decir bajo Juan XXIII; la tercera, la de los obispos a 1972 consagrados entre 1964 y 1972, es decir bajo Pablo VI; una cuarta generación, estudiada por las necesidades de la comparación, estu

23. En el caso de los obispos nacidos de las clases populares y medias, no se percibe un modificación similar del reclutamiento. En todas las generaciones, los hijos de agricultores de artesanos o de pequeños comerciantes son mucho más numerosos que los hijos de empleados y de cuadros medios. Esta diferencia es particularmente notable en la generación de lo obispos consagrados entre 1959 y 1963. En la generación posterior a 1972, si la fracción dominante de las clases medias está siempre mucho más representada, se ve aparecer alguno obispos surgidos de las fracciones asalariadas (del secretariado público) de la pequeña burguesía (PTT, empleados de correo; SNCF, empleados ferroviarios).

vo compuesta por los obispos consagrados después de 1972 y no retenidos en la investigación principal. Este recorte no implica que se acepte la visión discontinuista de la historia que conduce a ver cortes bruscos, revoluciones, allá donde hay cambios continuos, insensibles, a menudo imperceptibles, que primero estallan en la conciencia de algunos observadores que cumplen el rol de vigías, luego de todos, cuando se han pasado ciertos *umbrales*. El análisis muestra que se trata de un proceso continuo, con vueltas hacia atrás que contribuyen a retardar la toma de conciencia, deslices continuos, operados uno a uno, sin totalización ni de parte de los iniciados (aquí, por ejemplo, los obispos o el nuncio o el Papa) ni de parte de profanos (aunque la estadística, cuando se vuelve una guía de gestión, puede acelerar la toma de conciencia y transformar en "parte" consciente, a favor o en contra, aquello que era una tendencia inconsciente de los *habitus*). Se sobreentiende también que la adopción de la periodización ordinaria por pontificados o nunciaturas no implica que se reconozca un valor explicativo a las intenciones o a las acciones de los papas o de los nuncios sucesivos (hipótesis tanto más insostenible cuanto la designación de un obispo es el punto de llegada de un trabajo colectivo que moviliza todo el cuerpo). Es en la lógica profunda del reclutamiento del cuerpo de los sacerdotes y de su evolución, correlativa de la evolución de la relación del cuerpo sacerdotal con los laicos, donde podría encontrarse el principio de una verdadera periodización de la historia sacerdotal. Dicho esto, rehusar a la visión vaticanológica (o, en otra parte, kremlinológica) no debe tampoco conducir a rehusar a toda eficacia a la política oficial de la jerarquía: si, como todo parece indicar, existe una estrecha correspondencia entre los períodos de la historia real del reclutamiento sacerdotal y los períodos de la historia oficial de la Iglesia, es sin duda porque las tomas de posición oficiales de la Iglesia –y en particular las que surgen del concilio– son producto de las mismas tendencias que aquellas han contribuido a acelerar por el efecto de consagración y legitimación.

Las tendencias que se desprenden de la comparación entre generaciones en el seno mismo de la población de los obispos en función en 1972 se manifiestan más netamente aún si se compara el conjunto de los obispos en 1972 con el de aquellos en funciones entre 1932 y 1952:[24] la proporción de obispos surgidos de la aristocracia o de la burguesía tiende a declinar, pasando de 56% en 1932 a 50,5% en 1952, 53% en 1972 y 42% para los obispos nombrados entre 1972 y 1981 (los obispos surgidos de la nobleza represen-

[24] Las informaciones referidas al reclutamiento de los obispos de 1932 y 1952 provienen en su mayor parte de M. Minier, *L'épiscopat français de 1921 à 1962*, Nanterre, Université de Paris X (s/d), thèse de doctorat de 3e cycle. Para la evolución de la población activa, véase sobre todo S. Cahen, "Évolution de la population active en France", *Études et conjoncture*, mayo-junio de 1953, pp. 246-247.

tan 10% del cuerpo en 1932, 6,5% en 1952, 6% en 1972 y 2% después de 1972). La fracción de los hijos de obreros y asalariados agrícolas tiende también a disminuir pasando de 10% en 1932 y 11,5% en 1952 a 2,5% en 1972 (para remontar a 6% para los obispos nombrados después de 1972). Correlativamente, la proporción de obispos surgidos de la pequeña burguesía y sobre todo de los hijos de artesanos y de comerciantes tiende a aumentar desde 1932 a 1972. Finalmente, mientras que la fracción de la población masculina empleada en la agricultura disminuía continuamente entre 1876 y 1931 (período de nacimiento de la mayor parte de los obispos concernidos), pasando de 52,1% a 32,9%, la proporción de obispos hijos de agricultores y de propietarios de tierras se mantenía en torno al 30% desde 1932.

Dicho esto, una comparación perfectamente rigurosa –e imposible de hecho– hubiera consistido en relacionar las transformaciones de la estructura del episcopado distribuido según el origen social con las transformaciones de las categorías sociales que producen los clérigos y les proveen su clientela. A causa del cambio en el peso relativo de las diferentes categorías, la constancia puede, como en el caso de los hijos de agricultores, enmascarar el cambio, e inversamente; además la composición misma de las diferentes clases o fracciones de clase de donde son reclutados los obispos ha cambiado. Y todo parece indicar que las diferencias son más profundas de lo que deja ver la comparación de las grandes categorías estadísticas: en 1932 y en 1952, se contaban aún algunos obispos surgidos de la gran burguesía industrial, comercial o financiera (por ejemplo monseñor Lamy, obispo de Meaux en 1932, arzobispo de Sens en 1952, era hijo del vicepresidente de los establecimientos Kuhlmann, nieto del fundador de los establecimientos Kuhlmann y uno de sus hermanos era inspector de finanzas, vicepresidente del banco de la Union Parisienne; monseñor Rolan Gosselin, obispo de Versailles en 1932 y 1952, era hijo de un agente de cambio). No hay ninguno en 1972 ni entre los obispos nombrados después de esta fecha. Del mismo modo, en la categoría de los profesores, se contaban en 1932 universitarios eminentes (por ejemplo, monseñor Bruñes, obispo de Montpellier en 1932, era hijo del decano de la Facultad de Ciencias de Dijon, dos de sus hermanos eran egresados de la Escuela Normal Superior, uno llegó a profesor en el Colegio de Francia; el otro, a profesor en la Facultad de Ciencias de Clermont, un tercero era abogado en la Corte de Apelaciones de Dijon, y un cuarto, egresado de la Escuela Politécnica, hizo carrera en la industria electroquímica; monseñor Petit de Julleville, obispo de Dijon en 1932, era hijo de un egresado de la Escuela Normal Superior convertido en profesor de literatura francesa en Dijon y luego en la Sorbona). Finalmente, la porción de obispos que han pasado por las grandes escuelas jesuitas ha declinado desde 1932, mientras que aumentaba la porción de obispos surgidos de escuelas diocesanas u otros establecimientos privados de menor prestigio.

Otro límite de la comparación es el hecho de que, para dar cuenta com-

pletamente de las variaciones de las diferentes categorías, habría que, en todo rigor, poder mostrar el efecto de las variaciones del reclutamiento del conjunto de los clérigos en las diferentes generaciones concernidas (pero los datos disponibles no lo permiten) y el efecto de las variaciones de criterios de selección de los obispos en el interior del cuerpo de los clérigos.

Al mismo tiempo que cambian las clases y las fracciones de clase de las cuales surgen los obispos, se ve también cambiar los modos de formación, los puestos ofrecidos, las carreras posibles, las maneras posibles de ejercer el magisterio. Entre todas esas transformaciones, cuya historia no podemos hacer aquí, la más importante por las consecuencias que puede tener para la población de los obispos es sin duda ninguna la diversificación del mercado de trabajo religioso y la transformación correlativa de la función y de la imagen del sacerdote: la multiplicación de funciones que se ofrecen a los sacerdotes se traduce sobre todo en la disminución de la porción de sacerdotes afectados a parroquias, sobre todo rurales, o a seminarios, y en el acrecentamiento del número y de la proporción de los sacerdotes que cumplen funciones de gestión y de dirección en el nivel diocesano, interdiocesano, regional o nacional (servicios generales de coordinación, capellanías diocesanas, regionales o nacionales, centros de estudios, etc.) o en funciones de capellanías escolares. En consecuencia, los desplazamientos de clérigos de una función a otra y también de una ciudad a otra o de una diócesis a otra se acrecientan, tendiendo a volverse cada vez más raros los párrocos inamovibles sujetos a una parroquia.[25] A esto se agrega el hecho de que ciertos sacerdotes han comenzado a ejercer actividades asalariadas: no solamente los sacerdotes-obreros a partir de la fundación de la Misión de Francia y de la Misión de París después de la Liberación, sino también todos los que, incluso después de la condena de esa experiencia por parte de Roma, en 1954, trabajaban a tiempo completo o parcial, por ejemplo, como asalariados en empleos manuales o como empleados en los servicios médico-sociales. Esto no ha contribuido poco a modificar –y en primer lugar entre los sacerdotes mismos– la representación del sacerdote y de los campos de posibilidades que le son accesibles de hecho y de derecho.[26] Correla-

25. La fracción de los sacerdotes "al servicio de parroquias" en el conjunto de los sacerdotes seculares pasa de 78,2% en 1904 a 69,5% en 1929, 65,4% en 1946, 62,6% en 1965, 59,45% en 1975 (para 1904, 1929, 1946, véase F. Boulard, *Essor ou déclin du clergé français?*, París, Cerf, 1950, p. 43; para 1965 y 1975, véase J. Potel, *Les prêtres séculiers en France. Évolution de 1965 a 1975*, París, Centurion, 1977, p. 90. Acerca de la diversificación de funciones clericales y de los mercados religiosos en los años recientes, véase también C. Suaud, *La vocation. Conversions et reconversions des prêtres ruraux*, París, Minuit, 1978, p. 181. Acerca de las transformaciones de funciones ocupadas por los clérigos, véase J. Potel, *Les prêtres séculiers...*, pp. 66 y 90-92.

26. Véase J. Potel, "Des prêtres partent au travail. Pour-quoi? ", *Le supplément*, 122, septiembre de 1977.

tivamente, es toda la estructura de los valores vinculados a las diversas formaciones y a las diferentes formas de apostolado (Acción Católica obrera o rural, catequesis de niños o de adultos, animación de comunidades, capellanía, etc.) lo que se ha transformado:[27] todo parece indicar por ejemplo que, desde los años 60, correlativamente a la atmósfera del Concilio, el valor de los estudios de teología y de exégesis se acrecienta en detrimento de los de derecho canónico y de filosofía escolástica.

Se comprende que si la relación entre la clase o la fracción de clase de origen y las propiedades de los obispos presenta constantes (como el hecho de que, en todas las generaciones, los oblatos han pasado con más frecuencia por el seminario menor que los herederos),[28] en muchos casos, ella se transforma y a veces se invierte (complicando[29] o anulando la relación si la tomamos mezclando todas las generaciones). De este modo, si es verdad que, en todas las generaciones, los oblatos han pasado más a menudo por un seminario mayor de provincia y han seguido estudios superiores profanos con menor frecuencia, sigue siendo verdad que los oblatos de la generación más reciente (después de 1972) han hecho estudios superiores profanos (de letras sobre todo) más a menudo que sus predecesores. Pero ocurre que el sentido de la relación, pura y simplemente, también se invierte. Mientras que, para la generación más antigua, los herederos habían ido con mayor frecuencia a Roma para aprender allí una licencia o un doctorado de teología, de derecho canónico o de filosofía escolástica, son los oblatos los que, en las generaciones más recientes, han pasado más a menudo por Roma,

27. La reputación de los diferentes seminarios (Les Carmes, Saint-Sulpice, el Seminario Francés de Roma) ha variado mucho según las épocas.

28. En efecto, se observa una tendencia general a la disminución del paso por el seminario menor (junto con la disminución del número de seminarios menores). Los herederos que, en todas las épocas, pasan mucho más a menudo por los colegios privados o los liceos han transitado cada vez con mayor frecuencia –como los oblatos, por otra parte– por pequeños liceos de pequeñas ciudades de provincia (y jamás por los grandes liceos parisinos) a medida que el reclutamiento social se deslizaba hacia la burguesía media (es decir, sobre todo en el caso de los prelados consagrados después de 1972).

29. El verbo *brouiller* (y sus derivados) aparece con mucha frecuencia en esta explicación que abarca varias páginas. Lo que Bourdieu explica aquí es que, para entender, se hace necesario desustancializar las variables, y la consecuencia teórica que de allí se desprende: la relación entre clase social y tomas de posición no es directa, sino que se construye en cada caso teniendo en cuenta el conjunto del estado del campo. Por eso dice que la relación se "*brouille*" es decir que se enreda, se complica, no porque pierda precisión sino porque los términos se mezclan al cambiar de sentido en cada juego de relaciones y deben ser explicados caso por caso. La misma necesidad de desustancialización planteará Bourdieu en *La distinción* años más tarde, para explicar la diversidad de significados de las mismas prácticas sociales. Literalmente el término *brouiller* tiene que ver con las transformaciones atmosféricas durante una tormenta, donde los desdibujamientos, las borrosidades, se vinculan a movimientos, cambios y mezclas de elementos. Traduciremos en cada caso teniendo en cuenta el contexto. [N. de la T.]

como si la estadía romana hubiera perdido prestigio.[30] De la misma manera, mientras que entre los obispos pertenecientes a la generación más antigua, los herederos se habían orientado con mayor frecuencia que los oblatos hacia la Acción Católica, se observa la inversa para la generación de los obispos consagrados entre 1964 y 1972, donde los principales sostenes de la Acción Católica se reclutan entre los oblatos, mientras que los herederos parecen volverse hacia una forma de apostolado que, después de haber atraído a un gran número de vocaciones en los años 30 y aun luego de la Liberación, pierde poco a poco su crédito y su peso y se ve fuertemente contestada por un gran número de clérigos y de laicos; y son todavía los herederos los que, entre los obispos consagrados después de 1972, se comprometieron primero en la catequesis, mientras que los oblatos continuaban ocupándose de las funciones importantes en la Acción Católica.[31]

Del mismo modo, los oblatos de la primera generación aún habían comenzado todos sus carreras sacerdotales como vicarios o como profesores de seminario menor, mientras que los herederos disponían de una elección más amplia y podían evidentemente ser vicarios, pero también profesores de capellanías de colegio o de seminario mayor, o secretarios de obispo; en la generación de los obispos consagrados entre 1964 y 1972, por el contrario, los oblatos, más a menudo que los herederos, han comenzado su carrera como profesores o superiores de seminario mayor, posiciones devaluadas desde los años 40 y sobre todo desde los 50 por la "crisis de vocaciones", mientras que en la misma época los herederos comenzaban con mayor frecuencia su carrera como simples vicarios.[32] Además, mientras que los obla-

30. Todo parece indicar que, en 1920-1930, la estadía romana era muy apreciada. Marc Minier recuerda diferentes indicios que testimonian "acerca de la seducción romana": "La desaparición de la sotana en provecho del cuello romano, la pronunciación italianizada del latín impuesta por los jefes de las diócesis en los años de 1920. Diez años más tarde, algunos prelados se decían apenados de escuchar aún cantar misas en latín «galicano»; M. Minier, *L'épiscopat français de 1921 à 1962*, p. 321).

31. Lo cual no significa que la historia sea una simple repetición: los herederos que se han interesado en la catequesis en los años 70 son en efecto muy diferentes en su origen y formación, y, por tanto, en sus disposiciones, de aquellos que se habían interesado en la Acción Católica en los años 50, y la catequesis se distingue profundamente de la Acción Católica, incluso si se puede establecer una equivalencia entre la relación de los primeros respecto de los segundos y la relación de la Acción Católica respecto de la catequesis.

32. En las generaciones más antiguas, los herederos han enseñado con mayor frecuencia en seminarios mayores o en colegios religiosos, los oblatos en los seminarios menores. En la generación intermedia (la de los obispos consagrados de 1959 a 1963), los herederos más a menudo han enseñado en las facultades católicas y los oblatos, en los seminarios mayores. Desde el fin de los años 40, las funciones de enseñanza en los seminarios se encuentran devaluadas. "Es un hecho bastante general el poco atractivo del clero joven de hoy por el ministerio de enseñanza, incluso en los seminarios menores. Esta repugnancia, por no decir esta aversión, es tanto más lamentable cuanto afecta a veces a esos sujetos de elite de los cuales Pío XI ha dicho que había que orientarlos sin dudar hacia la formación de los futuros sacerdotes";

tos de la generación más antigua han permanecido largo tiempo (diez años o más) en una parroquia, en la generación más reciente son los herederos quienes realizaron la permanencia más larga, mientras que los oblatos que no han pasado nunca por allí son relativamente numerosos (es el caso de monseñor Etchegaray, de monseñor Fretellière, de monseñor Honoré): lo que se comprende si se supone que los herederos, como lo sugieren a menudo sus elogios de la vida en parroquia, en contacto con los fieles, preferían mantenerse a distancia de las nuevas funciones administrativas, cada vez más pesadas y cada vez menos prestigiosas, que aceptaban más fácilmente los oblatos, obligados así a desplazamientos frecuentes, de función en función, de diócesis en diócesis.[33]

A modo de recapitulación, se puede así (y para hacer ver cómo la relación entre la clase social de origen y la trayectoria se encuentra desdibujada) mostrar cómo oblatos y herederos se oponen, pero de manera diferente, en cada generación y, particularmente, en las dos grandes generaciones extremas. Los oblatos de la primera generación no habían hecho prácticamente jamás estudios superiores profanos y a la salida del seminario mayor habían pasado un largo período, sea como vicarios o curas en una parroquia, sea como profesores o superiores en un seminario menor. Una vez nombrados obispos, se habían mantenido a menudo en la misma diócesis hasta el término de su carrera. Monseñor Johan, hijo de un panadero de Orne, que "ha ejercido todo su ministerio entre los muros del seminario menor de Sées" en Orne, donde enseña desde 1927 a 1937 y que luego dirige durante cerca de veinte años, antes de ser nombrado obispo de Agen, donde terminará su carrera, podría bien constituir el paradigma de esta categoría para este período; mientras que monseñor Marty, sucesivamente obispo de Saint-Flour, arzobispo de Reims, arzobispo de París, después cardenal, luego de un comienzo de carrera muy lento (con numerosos años en parroquia, rural, después urbana, de 1932 a 1951), representaría, en la última parte de su carrera, la excepción. Por el contrario, muchos de los herederos de la misma generación, después de estudios en seminarios prestigiosos y un pasaje rápido por parroquias, han sido nombrados mucho más rápidamente en puestos de confianza –como el de secretario de obispo– o en posiciones menos oscuras, como la de capellán de liceo o colegio. Típico de esta categoría monseñor Guyot, hijo de un profesor en la facultad de medicina de Bourdeaux, titular de una licencia en derecho, había comenzado

abad Paul Dumas, superior del seminario menor Saint Jean de Lyon, "La préparation des professeures de petits séminaires", *Le recrutement sacerdotal*, 65, enero de 1949, pp. 12-33.

33. Así se explica, sin duda, que mientras entre los obispos consagrados antes de 1959, los herederos con mayor frecuencia han sufrido varios cambios de puestos y de regiones en el curso de su carrera sacerdotal (lo que podría ser un índice de prestigio), son los oblatos quienes, en la generación más reciente, han hecho los desplazamientos más numerosos y los más importantes.

por ser capellán en el colegio Saint-Genès de Bourdeaux, donde él mismo se había educado; después se ha visto confiar rápidamente puestos delicados o difíciles, como el de subdirector de las obras de la juventud, encargado de organizar las federaciones jocistas, luego, de director del seminario mayor de vocaciones tardías de Saint-Maurice, después de vicario general de Bourdeaux, para ocupar el puesto de obispo coadjutor, luego titular, en Coutances desde 1948 a 1966 y se convirtió al fin en arzobispo de Toulouse en 1966 y en cardenal en 1973.

Los oblatos de la tercera generación se distinguen, al mismo tiempo, de los oblatos de la primera generación y de los herederos de su propia generación en que han accedido a menudo muy rápido a funciones importantes, han desarrollado una carrera de administrador o de gestor que implican una fuerte movilidad espacial. Es por ejemplo el caso de monseñor Fretellière que, luego de realizar estudios en el seminario menor de Beaupreau, en el seminario mayor de Angers, en el Instituto Católico de París, fue ordenado sacerdote en 1949, después nombrado profesor en los seminarios mayores de Limoges y enseguida de Angers; luego de haber cumplido funciones en la burocracia central de la Iglesia, la de secretario de la Comisión Episcopal del Clero en 1967 y de responsable de la encuesta sobre los sacerdotes en 1969, es nombrado obispo auxiliar y luego titular de Créteil en 1981 (se hubiera podido evocar del mismo modo el caso de monseñor Honoré o el de monseñor Etchegaray). Los herederos de esta generación se distinguen de los oblatos en que tienen actividades más diversas, menos especializadas y que, después de haber permanecido más tiempo en una parroquia, han hecho desplazamientos menos importantes. Así monseñor Matagrin, nacido en Rhône, de una familia de notarios, hizo estudios secundarios en Lyon, preparó el concurso para el Politécnico, después entró en el seminario diocesano de Franceville, cerca de Lyon, y permanece en Lyon –como profesor y luego director espiritual en la Institución de los Cartujos de 1945 a 1954, vicario de San Agustín de 1954 a 1956, asesor de Acción Social de 1956 a 1960, vicario general, encargado de la Acción Católica, de Acción Social y de las obras para el conjunto de la diócesis, después obispo auxiliar de los cardenales Gerlier, Villot, Renard de 1965 a 1969–, hasta el momento en que será nombrado obispo de Grenoble.[34]

Si nos ha parecido necesario extender hasta los detalles este análisis, es porque permite poner en evidencia un efecto que se encuentra, a menudo

34. Es monseñor Matagrin el que, al final de la asamblea plenaria del episcopado que se ha desarrollado en Lourdes en octubre de 1970, presenta el resumen de los trabajos sobre las "Nuevas aproximaciones a la vida política y las relaciones fe-política"; es él quien prepara el informe sobre "Política, Iglesia y fe" para la asamblea de Lourdes de 1972. Publica en febrero de 1976 una nota sobre "Cristianismo y marxismo", que suscita reacciones hostiles de la casi totalidad de los grupos y organizaciones católicas de izquierda.

sin ser percibido, cada vez que se analiza la distribución según el origen social (o cualquier otra variable) de una población ampliamente distribuida según la edad (por ejemplo, el conjunto de los profesores de universidad parisinos en 1968 o el conjunto de los académicos en 1973, o, *a fortiori*, el conjunto de los pintores franceses nacidos después de 1830) y, en consecuencia, según la generación, al menos en todos los casos en que la estructura del campo y su modo de reproducción han sufrido alguna transformación. Una lectura ingenua de las tablas estadísticas así construidas tiende a hacer del origen social (o de cualquier otra variable) el principio de una serie lineal de determinaciones; el modelo mecanicista según el cual el *habitus* de clase y el capital heredado determinarían la posición ocupada, que determinaría a su vez las tomas de posición deja totalmente fuera del análisis los efectos de la lógica del campo y en particular de la manera según la cual se encuentra regulado, en calidad y en cantidad, el flujo de nuevos entrantes. Y la ausencia de toda relación estadística entre el origen social de los agentes y sus tomas de posición puede enmascarar una transformación de las relaciones entre el origen social y las tomas de posición resultantes de la transformación del campo y de la estructura de los puestos y de las carreras posibles.[35]

Debiéndose determinar con relación a estados diferentes del campo religioso, es decir, por referencia a puestos definidos de diferente modo disposiciones (relativamente) invariantes en el tiempo, podrían expresarse en prácticas y trayectorias diferentes. Es así como el mismo *habitus* aristocrático que, en otro tiempo, habría llevado a entrar muy naturalmente en el personaje del obispo señor en su diócesis, portador solemne de cruz y de mitra, visitador principesco que, en algunas ocasiones extraordinarias, se acerca a recibir el homenaje de sus sujetos, puede inclinar hoy a rechazar el rol del obispo mitad gerente, mitad militante, que, vestido de cuello clerical, corre, a lo largo del año, de reunión en encuentro y de comisión social en conferencia episcopal. Y la preocupación de evitar destinos demasiado comunes puede orientar hacia estatutos como los de teólogo o de religioso que, gracias a las redefiniciones del "puesto" facilitadas por el debilitamiento de los controles y de las presiones, autoriza empresas semiseculares de profecía (Illitch) o de cura de almas (psicoanalistas) o hacia el renunciamiento que implica la aceptación de un obispado misionero como Saint-Denis o Créteil.[36]

35. Por el hecho de que el precio que las diferentes disposiciones (como capital incorporado) obtienen en un campo determinado varía según las leyes de formación de los precios característicos de ese campo, se podría encontrar en la identidad de las "carreras" garantizadas para los portadores de los mismos capitales (objetivados como los títulos escolares o incorporados) uno de los principios más seguros de la periodización.

36. La ruptura radical con el estilo antiguo, que implica la aceptación de una carga a la vez riesgosa y expuesta, representa tal vez la única salida aceptable para alguien que, surgido de una familia aristocrática, accede al episcopado relativamente tarde, como monseñor Robert

Sabemos que, muy buscada en otro tiempo (siendo los candidatos unas diez veces más numerosos que las sedes), aceptada además sin dificultad y sin condiciones, la posición de obispo ha perdido mucho de su seducción y, según diferentes informantes, los rechazos se han multiplicado, sobre todo desde 1970, mientras que la aceptación a menudo poblada de condiciones (tal obispo dice haber pedido, en 1974, ver el informe de la encuesta realizada en su diócesis; tal otro clérigo, que rehusará, dijo haber puesto como condición tener un coadjutor elegido por los diocesanos; casi todos, sobre todo entre los nombrados recientemente, dicen haber aceptado el episcopado como una obligación). Se puede ver una confirmación de los efectos de la transformación de la función y de la imagen del obispo en el hecho de que son con más frecuencia aún rehusadas las funciones más típicamente tecnocráticas que representan el límite hacia el cual tiende la de obispo en su nueva definición (por ejemplo, puestos como el de secretario adjunto en el Secretariado General de la Enseñanza Católica que, según un informante, ha sido rechazado dieciséis veces antes de haber sido cubierto).

¿Hay que ver en esta inversión de la tabla de valores un indicio de las transformaciones de la relación de fuerzas entre las dos categorías? Nada es menos seguro: si los oblatos, evidentemente, han tenido éxito en imponer su representación del rol episcopal, es tal vez porque los herederos les han dejado el terreno. Pero las modificaciones de la jerarquía testimonian en todo caso que la definición de la excelencia clerical no cesa de estar en juego en una lucha cuyos protagonistas, lo sepan o no, están separados por diferentes *habitus*, vinculados a diferencias de origen y de trayectoria social. En esta lucha, como ocurre frecuentemente en el dominio del arte o de la política, los antagonistas (quienes, en este caso, no querrían por nada del mundo pensarse como tales) pueden intercambiar, en total buena fe, sus posiciones: cuando uno de ellos, a menudo el dominante, que tiene el privilegio de las audacias, viene a cambiar, el otro no puede mantener la oposición si no es cambiando también. Esto es lo que hace que la sucesión de las generaciones ofrezca tan a menudo la apariencia, sobre todo en materia de arte o de literatura, del retorno cíclico, cuando el nieto encuentra, contra su padre, las posiciones del abuelo. En realidad, la historia no se repite, y la ecología de la década de 1980 tiene menos en común de lo que parece, por el solo hecho de la constelación ideológica en la cual está integrada, con los cultos naturalistas de la década de 1930.[37] En el caso de la lucha clerical, tampoco se vuelve jamás verdaderamente al punto de partida. Y todo permite pensar que la introducción en el mismo campo clerical de una sociolo-

de Provenchères (de quien se observa por otra parte que, a diferencia de los otros herederos, se rehúsa a toda toma de posición pública, eligiendo una posición de retracción o de retiro).

37. Lo que no ha impedido a Martin Heidegger intentar, con los izquierdistas de 1968, el triunfo "del abuelo" y del "parentesco sobre la base de bromas".

gía que tome en cuenta los efectos de la trayectoria social ha permitido a los oblatos reforzar su posición, refiriendo a sus determinaciones sociales el extremismo religioso o el radicalismo político, así desrealizado, de ciertos herederos, y justificando, en nombre de un "realismo" fundado en su proximidad real al "pueblo", virtudes más "medias".[38]

La percepción del espacio de posibilidades

La relación entre los *habitus* y los campos no tiene, en efecto, nada de mecánica y si es verdad que el espacio de las posiciones ofrecidas contribuye a determinar las propiedades esperables, es decir exigibles, de los candidatos eventuales, y por lo tanto las categorías de agentes que pueden atraer, sigue siendo verdad que la aprehensión del espacio de las posiciones y la apreciación del valor a dar a cada una por su lugar en ese espacio depende de las disposiciones. Esto quiere decir que para dar razón completa de las trayectorias y de sus variaciones, habría que tener en cuenta a la vez aquello que constituía, en los diferentes momentos[39] de cada una de las carreras, el espacio de posibilidades ofrecidas, junto con el valor social vinculado a cada una, y el sentido y valor que revestían en función de las categorías de percepción y de apreciación socialmente constituidas que los diferentes grupos de agentes les aplicaban. Lo que se llama "el clima" o "la atmósfera" de una época, es decir, esa especie de humor colectivo, aunque diferenciado socialmente, que se puede describir groseramente como más o menos optimista o pesimista (se habla, por ejemplo, de "malestar"), se constituye en la relación entre un dato "objetivo" (que la estadística aprehende bajo la forma de índices como el precio del pan, la baja del oro o la multiplicación de los títulos escolares) y las disposiciones socialmente diferenciadas. Ese *mood* de época, que encierra una forma de conocimiento práctico de las posibilidades y de las imposibilidades, fundado sobre una especie de estadística espontánea, pero también sobre rumores, "dichos", en suma, todo un mun-

38. Como prueba, véase el análisis que proponía espontáneamente uno de los responsables centrales: *"Los hijos de grandes burgueses son los que han hecho con más frecuencia la elección de una ideología obrera. L.R.* [obispo de una diócesis de los suburbios del norte de París, surgido de la gran burguesía comercial], *es, si me atrevo a decirlo, una alianza invertida y esto es muy frecuente entre nosotros* [...]. *Los hijos de obreros puros son quienes sobre todo eligen el sistema parroquial y sus elecciones son mucho más tradicionales, mucho más próximas de la reproducción de los ritos, del sistema... Mientras que las elecciones –es claro como el agua mineral cuando se lo explica– de los hijos de quienes tienen un capital cultural son mucho más... arriesgadas, así afirman una solidaridad voluntaria con los pobres, la clase obrera* [...] *y dado lo que conoce la Iglesia hoy en día, son forzosamente los hijos de burgueses o de semiburgueses los que tienen la posibilidad de ser obispos".*

39. *Tournants*, dice Bourdieu, propiamente, los momentos en que en un proceso se produce un cambio de dirección, una curva. [N. de la T.]

do de informaciones parciales, a menudo mal controladas, constituye una de las mediaciones más importantes entre lo que se llama las "condiciones de existencia" y las prácticas.

Una investigación propiamente histórica –de la que solamente podemos indicar aquí la intención– debería así reconstituir, por una parte, las significaciones y los valores vinculados (en la media) a las diferentes posibilidades ofrecidas en cada una de las coyunturas en las cuales los futuros obispos se han determinado a hacer una de las "elecciones" que los han conducido al episcopado –por ejemplo, en el momento de la entrada al seminario mayor– y por otra parte aprehender, a partir de los testimonios disponibles, la experiencia subjetiva –lo que no quiere decir única y menos aún inefable– que los clérigos de diferentes orígenes han podido vivir al respecto. Una reconstrucción parecida del campo de las posibilidades y de la experiencia que los agentes concernidos pueden hacer de ella sería siempre necesaria para evitar todas las formas de "ilusión retrospectiva" que supone la proyección inconsciente sobre el pasado de una representación presente (y socialmente situada). Por ejemplo, para comprender la carrera de un escritor del siglo XIX, habría que saber lo que era –y lo que ha podido ser para él– en los diferentes "momentos" *[tournants]* (que no estaban necesariamente situados en los puntos en que se sitúan hoy) la jerarquía de los géneros, de las escuelas, de los estilos, de las maneras, de los sujetos, etc. (lo mismo valdría para una carrera científica). De este modo, uno de los errores característicos de la historia del arte consiste en que, no interesada por definición más que en los artistas que tuvieron éxito suficiente como para "sobrevivir" y, en la mayoría de los casos, para modificar la estructura del campo de posibilidades (imponiendo por ejemplo una nueva jerarquía de los géneros o los estilos), se toma inconscientemente como referencia el estado del campo de posibilidades que se ha impuesto como resultado de la lucha, en lugar de considerar el que se ha debido combatir para imponerlo y que constituye el sentido mismo de la lucha.

Todo parece indicar, por ejemplo, que la entrada al seminario se vuelve más fácilmente concebible para un joven burgués parisino en una coyuntura en la que aparecen, como es el caso entre 1930 y 1938, el movimiento de jóvenes y las diversas formas de apostolado adecuadas para satisfacer la inclinación al proselitismo misionero:[40] varios de los obispos de origen bur-

40. Dominique Julia muestra que el acrecentamiento insólito de la curva de vocaciones en 1930-1938 no corresponde a un acontecimiento nacional y que para comprenderlo hay que prestar atención a las obras diocesanas de vocaciones, los congresos nacionales de reclutamiento sacerdotal y sobre todo los movimientos de jóvenes, como el scoutismo o los movimientos de Acción Católica que se han desarrollado en esa época. "No es ya el conjunto del país el que alimenta el clero –como la extrema sensibilidad de la curva del siglo XIX a las fluctuaciones políticas lo deja suponer– sino un pequeño número de familias cristianas", D. Julia, "La crise des vocations", *Études*, marzo de 1967, p. 383. Desde el final de los años 20 eran nume-

gués o aristocrático asocian el nacimiento de su vocación al encuentro con responsables de movimientos como el scoutismo y más tarde, la Acción Católica.

Entre los obispos de origen burgués o aristocrático que han pasado por el scoutismo a fin de los años 20 o en los años 30 se puede citar a monseñor Lallier, monseñor Le Bourgeois, monseñor L'Heureux, monseñor Stourm. Proveniente de una familia de altos funcionarios parisinos, este último ha entrado "muy joven a Saint-Honoré-d'Eylau a los primeros Scouts de Francia" y ha conocido a "dos capellanes que eran hombres extraordinarios" y que le han dado "la idea de la vocación". El *Bulletin de liasons des aumôniers scouts* que celebraba "con alegría y orgullo" la promoción al episcopado de los antiguos scouts o capellanes scouts anuncia en 1949 la de R.P. Collin, "nuestro asesor canónico y ex capellán nacional adjunto del camino", y continúa: "y he aquí que otro auténtico scout, Marc Lallier, es llamado al temible honor de subir a la sede episcopal de Nancy. Se puede decir que él fue uno de los pioneros del movimiento, fundador de una de las primeras camadas, después comandante de scouts y jefe de clan, no puedo dejar de decir que fue mi compañero de patrulla en Chamarande".[41] Y nos haremos una idea de la importancia del scoutismo si sabemos además que el capellán general de los scouts de Francia, en un informe redactado en 1937 sobre "el scoutismo y el surgimiento de vocaciones en el Congreso de Reclutamiento Sacerdotal" en el que solicitaba "que todos los scouts que han sido llamados por Dios a un servicio más alto le expongan muy simplemente la parte que atribuyen al scoutismo en el surgimiento de su vocación y en su evolución", decía alcanzar "1.700 respuestas".[42]

Cuando, por el contrario, el impulso apostólico es menos fuerte, en parte porque el "clima", como se dice, es menos favorable al proselitismo y porque la autoridad del episcopado está muy quebrantada, como en los años que han seguido a la Segunda Guerra Mundial –lo que se percibe objetivamente por una declinación de las ordenaciones, una disminución relativa del número de jóvenes comprometidos en los movimientos, etc.–, los que disponen de posibilidades[43] que pueden hacer valer en otros mercados parecen más inclinados a apartarse de la carrera eclesiástica.

---

rosos los candidatos a la entrada de los grandes seminarios más prestigiosos. Monseñor Weber, antiguo superior del seminario Saint-Sulpice en Issy-les Moulineaux, nota en sus recuerdos que él debió en 1929 "rehusar 69, falto de espacio, y orientarlos hacia otras casas". Un nuevo edificio fue construido gracias a "una contribución importante de la Compañía y de dones muy generosos de ex alumnos" e inaugurado en 1931. Véase J.J. Weber, *Au soir d'une vie*, París, Centurion, 1970, p. 124.

41. M.D. Forestier, en *El capellán scout*, 5, noviembre de 1949, p. 8.

42. *Bulletin de liaisons des aumôniers scouts*, 79, junio de 1937, p. 356.

43. Literalmente "comodines", *atouts*, es decir, cartas valiosas por polivalentes en un juego de naipes. [N. de la T.]

Se puede alcanzar una idea bastante precisa de lo que constituía el "clima" en el que se determinaban las vocaciones alrededor de los años 50, leyendo el capítulo que el canónico Boulard consagra a "la atracción de las congregaciones religiosas" en una obra referida a la situación del clero. Después de haber indicado que "se dice con insistencia que esas salidas [de seminaristas hacia las congregaciones religiosas] se multiplican actualmente" y de haber evocado largamente "la inquietud" que han expresado espontáneamente ciertos obispos (monseñor Ancel particularmente) frente a la multiplicación de demandas de autorización (las "cartas testimoniales") que le son dirigidas, el canónigo Boulard presenta los resultados de una encuesta desarrollada en las diócesis que muestran que el clero regular está en crecimiento, mientras que el clero secular está en declinación. Y a continuación presenta una serie de testimonios concernientes a lo que llama el "malestar" del clero secular que, cuando se trata de responsables de seminarios hablando de sus alumnos, da una idea bastante justa de lo que podría ser el espacio de las carreras religiosas posibles para un joven seminarista y aun de los elementos de la situación objetiva que podría servir de soporte o de desencadenante a esta representación: "Muchos jóvenes huyen del ministerio diocesano porque temen acerca de su perseverancia personal, y porque no creen más en su poder de conquista" (p. 238). "Ven de cerca ciertas claudicaciones, cierta desecación, ciertos menoscabos incluso en el plano humano, en los sacerdotes que frecuentan durante las vacaciones. Aprecian con justeza la pobre consideración que, en ciertos medios, rodea al sacerdote, ese «mendigo», ese «perezoso», ese «sobreviviente del pasado». Sucio, sin empleada doméstica, en una gran casa en estado de abandono, viviendo de expedientes, ciertos sacerdotes de campaña producen más piedad que entusiasmo" (p. 239). Habría que citar todas las declaraciones de las que se desprende la imagen de un clérigo moralmente aislado, consagrado a una acción apostólica poco eficaz, en un medio urbano sobre todo, pero también en medios rurales, de seminarios despoblados, poco dinámicos, abrumados por cargas financieras y viviendo en una "impresión de derrumbe". El principio de la elección del monasterio o de la misión, que parecía reclamar un "don más total", es sin duda el rechazo del rol de párroco que, como un observador nota al pasar (p. 247), es particularmente fuerte entre los seminaristas de la burguesía y en sus familias. Es así como, en la misma época, M. d' Heilly, secretario de *L'anneau d'or*, que presenta un informe sobre "la actitud de las familias del medio burgués a favor de las vocaciones", en ocasión de la tercera sesión de estudios de directores diocesanos de obras de las vocaciones concluye, a partir de una encuesta dirigida a varias familias: "Hay que reconocer que, relativamente, los hijos del medio burgués se orientan muy poco hacia el clero diocesano. Las causas de ese hecho son diversas. Conocen poco el clero parroquial y bastante a los sacerdotes y capellanes de los colegios y liceos, de las tropas scouts o de los movimientos de Acción Católica, y éstos son con frecuen-

cia religiosos. La familia, como el niño, son mal impresionados por la situación del clero diocesano, pues ven con inquietud su vida material difícil y demasiado incierta; su vida moral afectada por demasiadas tareas administrativas, dispersión, obras de menor importancia; su soledad, su excesiva independencia respecto de sus superiores, el peligro de ser absorbido por la vida mundana de la familia, la inferioridad de su vida intelectual respecto de la de los religiosos que tienen la posibilidad y el tiempo de estudiar. Todo esto atrae mucho hacia el clero regular".[44] Hay que citar también al canónico Boulard que no puede aprehender la relación entre las disposiciones de clase y los proyectos de carrera sino en el lenguaje normativo de la institución, que transmuta las propiedades sociales en virtudes o en taras:

> Un sacerdocio misionero atrae las vocaciones generosas y las capas sociales más evolucionadas. Un sacerdocio rutinario y funcionario corre el riesgo de estar cargado de vocaciones mediocres y de atraer solamente a las clases sociales que ascienden por medio de él.[45]

Aunque sumaria, esta evocación de los rasgos significativos del espacio de posibilidades que los agentes pueden (de manera variable según su *habitus* de clase) tener en cuenta para determinarse, es suficiente para dar una idea de lo que debería ser aquí –y más generalmente siempre que nos esforzamos por comprender "elecciones" históricas (elecciones de una institución escolar, de una carrera, pero también de un partido o de un campo en una coyuntura compleja, resistencia o colaboración, stalinismo o antistalinismo, etc.)– un análisis riguroso del horizonte de referencia, condición de una apreciación más justa (incluso en el sentido ético), es decir, más comprehensiva.

La transformación del puesto

Asimismo, no hay que olvidar que siempre existe lugar para un juego dialéctico entre el esfuerzo de los agentes por ajustar las posiciones a sus propiedades y la presión estructural que el puesto y el campo de competencia en el cual éste se inserta hacen pesar sobre las disposiciones: y, de hecho, cada posición puede ser llevada a cabo de manera muy diferente según las disposiciones que sus ocupantes aportan allí y según el margen de libertad que ella está estructuralmente predispuesta a dejar a sus disposiciones. De este modo, para comprender la transformación del reclutamiento

44. *Le recrutement sacerdotal*, 68, octubre de 1949, p. 188.

45. F. Boulard, *Essor ou déclin...*, p. 136.

social del episcopado, hay que dar razón de la transformación del puesto de obispo que es, a su vez, en parte, resultado de la crisis que ha determinado, en el seno del campo religioso, la crisis de las vocaciones: en efecto, a través de la crítica casi herética que ella ha hecho posible, y, más precisamente, a través de la puesta en cuestión de la jerarquía y de la división del trabajo religioso que ha suscitado, esta crisis ha determinado una redefinición profunda de la función episcopal.[46] Pero la explicación completa no reside ni en los cambios históricos globales –aquí las transformaciones del campo religioso que, a través de la crisis de las vocaciones, son el resultado de todas las transformaciones del orden social, económico, demográfico, escolar, etc.–, ni en las transformaciones de las disposiciones de los agentes, que, en todo caso, están también ligadas a esos cambios. Ella se sitúa en la relación entre la historia colectiva y la historia individual a la que ofrece *ocasiones* de realizarse. La composición social del episcopado se explica por una parte por el rechazo más o menos consciente o declarado que aristócratas y burgueses oponen a la función episcopal en su nueva definición, sobre todo en un momento en que ellos mismos participan del humor crítico y antiinstitucional del bajo clero; se explica también seguramente por la afinidad electiva entre la nueva misión de cuadros modernos un poco contestada por sus bases y las disposiciones que los recién llegados, surgidos en importante proporción de las fracciones dominantes (ricos en capital económico) de las clases medias, traen al puesto.

Se puede tomar prestado a la revista *Chrétiens ensemble* este retrato ideal-típico del obispo "moderno". Se trata de monseñor Henri Derouet, obispo de Sées (hijo de un "aceitero que había tomado la posta de la pequeña fábrica de aceite fundada por su abuelo"), seleccionada seguramente como ejemplo de una evolución –de un "progreso"– que el periodista resume así: "A comienzos de siglo, se decía a un obispo «Su magnificencia». Entre las dos guerras se pasó a «Su excelencia». Después de 1945 «monseñor» se impuso. Y después del Concilio el obispo se convirtió en «Padre»". El obispo ha fijado su sede fuera del centro administrativo, Alençon, en una pequeña ciudad de cinco mil habitantes, centro de la diócesis; el obispado, que "tiene como vecinos a un empresario de construcción y a un mecánico", es un bello edificio del siglo XVII, "que, desde 1905, ha reemplazado ventajosamente al inmenso palacio episcopal hoy dejado casi en abandono". En

46. "En algunos años, el estatuto «social» de los obispos ha cambiado mucho. Cosa que no es necesariamente igual en todas partes, sobre todo en Alemania donde chofer y Mercedes parecen ir junto con la carga episcopal... En Francia, la simplicidad y la sobriedad han reemplazado ventajosamente el *decorum* y el aparato en los cuales se movían, por elección o por obligación, sus predecesores [...]. Ellos conducen su propio auto, viajan habitualmente en segunda clase. Hombres públicos, notables a su pesar, aceptan generalmente las responsabilidades y las cargas liberándose lo más posible de las servidumbres y de los compromisos"; B. Jouanno, "Les évêques français", p. 27.

esta casa que tiene "una apariencia de agradable casa de campo", "libros y revistas: teología, literatura, ciencias humanas, ciencias sociales, publicaciones y periódicos diversos". En el escritorio, "documentos, dossier, cartas, un teléfono, casetes". Esta apertura al siglo se manifiesta en todo: "Sí; como usted ve, ésta es la casa de un obispo. A mí me gusta. ¡Me siento aquí en mi casa! ¿Un poco solo? ¡No, no demasiado! Un sacerdote anciano vive conmigo y para las comidas que preparan unas hermanas muy dedicadas hay siempre invitados previstos... e imprevistos. Sacerdotes. Dirigentes de los movimientos. Delegados de comunidades... y a veces también responsables del departamento o periodistas. La mesa favorece los intercambios más espontáneos, más directos y tal vez más confiados. Además, yo he hecho coincidir las horas de las comidas con los horarios de los noticieros televisados... lo que me permite satisfacer a veces una doble necesidad". "Obispo feliz", el padre Derouet evoca su "responsabilidad aplastante pero apasionante por la diversidad y la riqueza de los contactos que supone y que provoca". Y la agenda revela una seguidilla incesante de encuentros, coloquios, comisiones y misiones: "El jueves [...] he llegado de Durban, en África del Sur, donde he pasado tres semanas. La diócesis de Sées está desde hace tiempo en relación con ese país donde trabajan varios misioneros que conocemos. Nos mantenemos en vínculo constante por correspondencia e informaciones recíprocas. Tales viajes entran en el marco de los intercambios entre las diferentes conferencias episcopales. Para mejor conocerse, comprenderse y comprometerse... En tres semanas allá he tomado conciencia de lo que es una Iglesia que, a veces en contra de las leyes civiles, toma el partido de los pequeños, de los humillados, de los despreciados... ¡eso no puede dejar indiferente! Y, para nuestra diócesis, es importante. El viernes he recibido a uno de sus colegas periodistas. El sábado he ido al entierro de una religiosa benedictina en Argentan. Allí he aprovechado para encontrarme con la comunidad y para ver a diferentes personas que deseaban hablarme. Domingo: después de un buen tiempo de oración, solo, en mi oratorio, me he puesto en el escritorio y he redactado, en nombre de la Comisión Social, una síntesis de reflexiones y de intercambios sobre «Derecho al trabajo y empleo», que he dirigido al padre Etchegaray. Al mismo tiempo, le he enviado el informe de mi viaje a África del Sur. Por la tarde, sentí la necesidad de distenderme. Durante más de una hora, sobre el pequeño campo de juego que me hice preparar, jugué a la pelota al frontón. ¡Eso me hizo bien! El miércoles por la mañana iré a Flers. Una persona en situación difícil solicita verme. En total, más de 140 kilometros. Pero es importante. Para ella y para mí, porque yo no quiero desplazarme únicamente para los militantes". Y el periodista comenta: "La agenda, para muchos obispos, se vuelve una obsesión. ¿Cómo hacer? Gerenciar, gobernar y animar la diócesis, responder a las solicitaciones más diversas, aceptar lo imprevisto, asumir en comisiones episcopales las responsabilidades a nivel nacional e interna-

cional, tomar tiempo para rezar y para distenderse, leer y trabajar personalmente, encontrarse con personas simplemente para conocerlas y por placer". Pero para luchar contra el tiempo, el pastor moderno no duda en recurrir a los instrumentos de la modernidad, el automóvil y el grabador:

> Yo circulo mucho en mi diócesis. Siempre solo, en auto. Una media de 30.000 kilómetros por año, es decir, cerca de 100 kilómetros por día. He hecho registrar todo el Nuevo Testamento en casetes y, cuando conduzco, vivo en ese ambiente en compañía de Cristo que acoge a todos aquellos que encuentra y ve en ellos la acción del Padre... Aun viajando, me nutro de esa Palabra de Dios que, a su vez, me permite acoger a los hombres tal como son. A veces, escucho músicos de Tamié. Y como es sin duda el caso de todo obispo de una diócesis aunque sea un poco rural, algunas veces me detengo en las granjas y comparto las preocupaciones de los agricultores...[47]

El episcopado en el campo del poder religioso

No es posible comprender completamente las propiedades vinculadas a la posición episcopal, y sobre todo las disposiciones que los agentes portan hasta allí, si no las restituimos al interior del campo del poder religioso tomado en su conjunto y, más ampliamente, del campo del poder simbólico: estando estatutariamente mandatadas para controlar y orientar la acción de un cuerpo de clérigos especialmente reclutados y formados para ejercer el poder propiamente simbólico de imponer y de inculcar una visión del mundo, ellos están ubicados en una relación de *competencia objetiva* (que no excluye la complementariedad) con todos aquellos que ejercen, directa o indirectamente, un tal poder, y sobre todo con los teólogos clérigos o laicos, los intelectuales laicos, católicos o no, cuyos trabajos pueden tener una eficacia social (como hoy los psicoanalistas o los sociólogos), los responsables de organizaciones sindicales o políticas, católicas o no, etc. Es decir que el episcopado como campo de poder religioso oficialmente instituido se inscribe él mismo en el centro del campo de poder simbólico de componente religioso que lo prolonga en dos direcciones: del lado de los oblatos, guardianes de la institución, tenemos el polo "temporal", representado por los miembros permanentes de la administración central, es decir por ejemplo los sacerdotes o los religiosos integrantes del Secretariado General del episcopado, de los diferentes secretariados y servicios nacionales (Centro Nacional de Enseñanza Religiosa, Centro Nacional de Pastoral Litúrgica, Secretariado General de Enseñanza Católica, Secretariado Nacional de Capella-

47. B. Jouanno, "Les évêques français", pp. 22-23.

nes de la Enseñanza Pública, etc.);[48] del lado de los herederos, tenemos el polo "espiritual", con los teólogos y más ampliamente, los intelectuales religiosos consagrados, que pueden ser religiosos o laicos dotados de una suerte de investidura religiosa, como el presidente del Centro Católico de Intelectuales Franceses, los responsables de asuntos religiosos en algunos grandes periódicos, los intelectuales conocidos y reconocidos por su vinculación a la Iglesia y el pensamiento cristiano –que pueden jugar un rol de teólogos–, los organizadores de sesiones en "centros culturales" como el de Fontaines de Chantilly o el Arbresle, etcétera.

Un tercio de los miembros de la Academia Francesa en 1973 pueden ser considerados teólogos laicos cuya afiliación declarada al catolicismo no parece extraña a la presencia bajo la cúpula. Éste es el caso, bien evidentemente, de Jean Guiton, único laico católico autorizado por el soberano pontífice a sesionar en la primera sesión del Concilio Vaticano de 1962 y auditor laico en la segunda sesión (1963); de Georges Izard, también miembro de la Academia, uno de los fundadores de la revista *Esprit*, cuñado del cardenal Daniélou; de Julien Green, pero también de Louis Leprince-Ringuet, físico y presidente de la Unión Católica de Científicos Franceses; de Pierre Emmanuel, poeta, pero también colaborador de *Témoignage chrétien* y de *Esprit* y autor de una obra que declina[49] los temas cristianos, con *Le poète et son Christ, La prière d'Abraham, L'évangeliaire*, etc.; de Étienne Wilson, filósofo pero al servicio de una reconciliación de la fe y de la razón; de Wladimir de Ormesson, historiador y embajador de Francia pero "miembro de la familia pontifical", o incluso del duque de Lévis-Mirepoix, hombre de letras e historiador, pero "grande de España y mariscal hereditario de la fe".

Opuestos en sus funciones, próximas de las de un tecnócrata para los primeros, cercanas a las de un intelectual para los segundos, los dos grupos son también completamente diferentes en sus propiedades sociales y escolares. Mientras que los tecnócratas de la Iglesia presentan en el más alto grado las características de los oblatos, los teólogos y los intelectuales consagrados –y más generalmente los religiosos de alto rango– parecen proce-

48. Según el canónico Boulard, se podía, desde los años 50, evaluar en más de doscientos cincuenta los sacerdotes seculares, "el valor de una pequeña diócesis", el "clero secular de nivel regional y nacional": "doscientos veinte profesores de seis universidades católicas, una cuarentena de capellanes designados, regionales y nacionales, a obras y movimientos nacionales. Y allí se añade ahora una masa de mano de obra en el plano supradiocesano, setenta y dos sacerdotes pertenecientes canónicamente a la Misión de Francia y, detrás de ellos, noventa y un seminaristas"; F. Boulard, *Essor ou déclin...*, p. 237, n. 1. Todo permite suponer que luego esta población ha continuado aumentando.

49. *Décliner* hace alusión a las lenguas con declinaciones, como el griego y el latín y, entre las actuales, el alemán, el polaco, el ruso, entre otras. La declinación es el conjunto de variantes del paradigma de flexión nominal de un sustantivo, adjetivo o pronombre según el caso gramatical en que se usa. "Declinar" el Evangelio sería en este caso hacer variar el paradigma en diversas inflexiones según el caso. [N. de la T.]

der, en su mayor parte, de la burguesía urbana.[50] Se comprende que los adolescentes de origen burgués que se consagran a la religión luego de estudios superiores se reconozcan mejor en una religiosidad de virtuoso como la del teólogo o del religioso dedicado a la vida contemplativa. La altura –a menudo teñida de desprecio– con la que los teólogos consideran a los obispos y los burócratas de la Iglesia proviene sin duda para muchos de la conciencia de la contradicción, incluso del absurdo, que representa ir a buscar el poder, a la manera de los obispos (o, en otro universo, de los decanos o de los rectores), en regiones del espacio social donde éste está casi ausente. La renuncia al mundo se quiere tanto más total en la medida en que es más completamente electiva, y aquellos que han rehusado las carreras mundanas más prestigiosas tienen evidentemente más dificultad en satisfacerse con ese compromiso bastardo entre el siglo y el retiro que representa el ejercicio de un poder temporal en el universo espiritual.[51]

Las informaciones biográficas que hemos podido recoger sobre los jesuitas y los dominicos más conocidos permiten suponer que son con más frecuencia provenientes de la burguesía o de la aristocracia que los obispos, también más a menudo nacidos en París y en la región parisina (y mucho más raramente en las pequeñas comunidades rurales); que prácticamente nunca han pasado por los seminarios menores y que un poco más a menudo –al menos los dominicos– han frecuentado los grandes liceos (Louis-le-Grand, Condorcet, Janson-de-Sailly), proviniendo los jesuitas evidentemente con mucha frecuencia de los colegios que sostiene su orden. Pero lo esencial es sin duda que los jesuitas y sobre todo los dominicos han hecho estudios superiores no religiosos más a menudo que los obispos, y en especial estudios más diversos. Los jesuitas con frecuencia han pasado por el politécnico y la facultad de ciencias, mientras que los dominicos han conocido cursos escolares mucho más diversos (ciencias, medicina, derecho, ciencias políticas, escuelas de comercio, etc.) y han frecuentado más universidades extranjeras, especialmente alemanas o americanas, religiosas o no. Estas indicaciones provisorias (que sólo una investigación sistemática podría verificar) encuentran una confirmación en los resultados de la encuesta llevada a cabo por el canónigo Boulard para el período 1942-1946. Mientras que en las veinticinco diócesis que han provisto informaciones, "las vocaciones de la alta burguesía se cuentan por unidades" –y aun en los seminarios más poblados y de nivel escolar elevado, como Angers, Lille y Versailles–, ocurre completamente de otro modo en el caso de los dominicos: cuarenta

50. Todo permite suponer que se trata en este caso de una oposición relativamente invariante cuyo paradigma podría ser la oposición entre Suger y San Bernardo.

51. Dicho de otro modo, sin duda se es tanto más propenso a buscar y aceptar un poder dominado como el que ofrecen los campos universitario o religioso cuando el poder está más completamente ausente del universo del que se ha salido.

de sus sesenta y siete estudiantes son hijos de profesionales liberales o de oficiales (y provenientes en su gran mayoría de las grandes ciudades), mientras que se cuentan solamente cinco hijos de pequeños comerciantes, tres de obreros y dos de agricultores. Del mismo modo, en el seminario de la Misión de Francia (en Lisieux) donde se forman los "futuros misioneros seculares de las zonas rurales paganizadas y de los suburbios proletarios", "la aristocracia y la burguesía" constituye "50 a 60% de los efectivos totales".[52]

En el punto opuesto, los clérigos que ocupan funciones administrativas en los organismos centrales de concertación y de coordinación son en su mayor parte oblatos (al menos hoy en día). En importante proporción hijos de agricultores, a menudo han pasado por el seminario menor y no han hecho sino raramente estudios superiores no religiosos, o solamente estudios de letras, de filosofía o de ciencias sociales. De todos modos, en posiciones menos burocráticas y menos centrales como los Chantiers del cardenal o el Centro Nacional de Pastoral Litúrgica y la catequesis de adultos del Centro Nacional de Enseñanza Religiosa, que ofrecen actividades emparentadas a la teología y a la acción misionera, los responsables son más a menudo procedentes de la burguesía. De este modo, la intuición indígena, que se expresaba ingenuamente en el canónigo Boulard, está fundada en la realidad: la oposición entre la actividad burocrática de los gestionadores de lo temporal y las empresas desconcertantes de los místicos o de los misioneros encubre una diferencia social. Más parisinos y más burgueses, los religiosos están en el origen de todas las innovaciones importantes y en la vanguardia tanto desde el punto de vista intelectual y artístico como en el plano de la espiritualidad, con la Escuela Bíblica, el arte sacro, las grandes revistas "intelectuales" (como *Études*) o incluso *Économie et humanisme*, como en el orden de la acción social y política, con la Acción Popular, el Centro Nacional de Pastoral Litúrgica, sin hablar de los organismos de prensa, las editoriales y el apostolado audiovisual.[53] En el otro extremo, las tareas de conciliación y de control incumben más a menudo a los obispos y a los tecnócratas de origen popular, que no pueden sino reforzar por su acción de mantenimiento del orden, necesariamente represivo y rutinario, la sospecha de los virtuosos religiosos.[54]

52. F. Boulard, *Essor ou déclin...*, pp. 135-136 y también pp. 138-141, donde se dice que los dominicos provienen más a menudo de la enseñanza pública que los otros seminaristas.

53. Son los dominicos los que emiten en la televisión los programas *Le jour du Seigneur* del domingo por la mañana. Son también religiosos los que daban los sermones de cuaresma en Notre Dame hasta que en 1982 monseñor Lustiger decide confiar esta carga a obispos (se puede ver aquí una nueva manifestación de la tendencia de los obispos a retomar el control de sectores importantes que se les escapaban).

54. Sin duda se puede ver un índicio de la continuidad de los *habitus* en el hecho de que, en

Los teólogos mantienen, individual o colectivamente, con los obispos y, a través de éstos con los detentadores del poder temporal, una relación que es completamente equivalente a la que los intelectuales (o incluso los más intelectuales de los universitarios) mantienen con las fracciones dirigentes de la clase dominante o incluso con los detentadores de algún poder temporal en el universo intelectual (rectores, decanos, administradores científicos, etc.). Ellos se encuentran frente a la alternativa de conducirse como técnicos de la reflexión y de la exégesis, poniendo al servicio del poder religioso y de su legitimación su competencia específica de especialistas en cuestiones de eclesiología, de pastoral o de moral, o de actuar como pensadores independientes, proponiendo e imponiendo sin concesión ni compromiso lo que les parece verdadero. Y si esta alternativa se resuelve casi siempre en una alternancia entre la dominación de los pensadores más próximos a la institución y la dominación de los pensadores más críticos, es porque las relaciones de fuerza en el interior del campo de los teólogos son tanto más favorables a los primeros en cuanto el orden y el poder de los guardianes del orden religioso están más asegurados, mientras que los segundos ven su posición y su influencia reforzadas en los períodos de crisis – en el seno del campo religioso mismo, o del universo social en su conjunto– , porque están entonces en la situación de ejercer una acción directa sobre los laicos y de entrar así en competencia con los detentadores del monopolio de la imposición y de la inculcación religiosa legítima.

La relación entre los teólogos y el episcopado es un caso particular de la relación entre los intelectuales y todas las instancias que pretenden el monopolio de la formación y de la movilización de los simples profanos: Iglesia, sindicatos, partidos. En la medida en que, por su forma o su objeto, su producción se dirige (de hecho) únicamente a los productores, los productores de bienes culturales o religiosos no entran en competencia por esas instancias, que pueden así mantener con ellos relaciones de legitimación mutua. Desde el momento en que tienen la posibilidad de tocar directamente el "gran público", no tienen más remedio que anexarlos o aniquilarlos combatiéndolos por todos los medios como a verdaderos adversarios políticos. Es así por ejemplo que la advertencia del episcopado contra el libro de Jean Vimort, *Je ne crois plus comme avant*, se explica sin duda porque esta obra de gran divulgación que, según un teólogo, es "una especie de pequeño cuestionamiento bien hecho, pero un poco ligero, de ciertas verdades del catecismo", tenía la posibilidad de "tocar el público parroquial".

Portados al primer plano por los períodos de crisis, donde la incertidumbre respecto de los fines individuales o colectivos hace surgir la necesidad

el seminario mayor, según el testimonio de un antiguo profesor del seminario Saint-Sulpice en Issy-les-Moulineaux, eran menos los futuros obispos que los futuros religiosos, "jesuitas o padres blancos [que] eran particularmente felices y ruidosos en el mejor sentido de la palabra".

de un discurso esclarecedor o justificador, los teólogos en su conjunto, y sobre todo los más exteriores al mundo eclesiástico y al universo de la gestión pastoral, son relegados al segundo plano en los períodos de equilibrio (como el actual).[55] En momentos en que el orden social (y el orden mental) tambalea, como en el interior de la Iglesia en los años que han precedido al Concilio, o, más ampliamente, en 1968, los teólogos se encuentran ubicados en posición de profetas a quienes se les solicita dar una expresión explícita y sistemática de una experiencia insólita, extra-ordinaria: pueden contribuir a la subversión simbólica del orden antiguo entrando en contacto directo con los laicos, sea mediante los escritos, sea mediante intervenciones casi proféticas, y al mismo tiempo casi heréticas, en el interior de los movimientos de laicos. Es el caso de esos teólogos que, frente a la declinación del interés por la teología y faltos de clérigos que formar, han debido, como dijo uno de ellos, *"reconvertirse en practicantes formadores de laicos que trabajan con los movimientos o a pedido de grupos cristianos concretos, buscando más hacer trabajar el grupo que dar una enseñanza"*. Ellos han favorecido así la expresión y el reconocimiento oficial de las nuevas aspiraciones de los grupos más avanzados entre los laicos (estudiantes o profesores de izquierda, enfermeras, asistentes sociales, cuadros de movimientos católicos, etc.), y sobre todo tal vez del bajo clero que encuentra en la crisis (específica o general) las condiciones favorables a una crítica subversiva de la jerarquía y a una redefinición casi herética de la división del trabajo religioso entre los clérigos e incluso entre los clérigos y los laicos.[56] En los períodos de equilibrio, por el contrario, los teólogos –y sobre todo los más "libres"– dejan de tener la posibilidad de competir con los obispos o los tecnócratas eclesiásticos en la acción directa sobre los laicos o sus organizaciones. Del mismo modo que, en los períodos de "paz social", los miembros de las fracciones dirigentes pueden abandonarse a la tentación permanente de ser sus propios ideólogos (olvidando que el principio que quiere que no se esté nunca tan bien servido que por sí mismo no vale en materia de legitimación), así, los detentadores del poder temporal en el interior de

55. Como muestra bien la cronología de las reacciones frente a los acontecimientos de mayo de 1968, el tiempo de reacción, muy corto en el caso de los estudiantes católicos y de la Acción Católica obrera, muy largo en el caso del arzobispo de París, es una buena medida de la distancia objetiva e institucional del acontecimiento que es lo propio de los guardianes del orden simbólico, primero anclados en el silencio y capaces de intervenir solamente después de la batalla, para restaurar el orden simbólico amenazado. Véase G. Defois, "Le langage religieux et les événements de mai 1968", París, EPHE, 1970, mimeo, Mémoire pour l'obtention du diplôme.

56. Sobre las variantes de la revuelta herética y de las luchas dentro de las instituciones de manipulación simbólica, véase P. Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, XII, 3, 1971, pp. 295-334, especialmente pp. 320-328 [en este volumen, pp. 81-89; N. del T.].

la Iglesia pueden arrogarse las funciones de teólogos. Pero, en situación de orden tanto como en períodos de crisis, los teólogos no dejan de estar atrapados en la lógica de un campo: igual que en los períodos críticos la fracción de los teólogos más críticos, la fracción de los teólogos más próximos del poder temporal en el seno de la Iglesia puede contribuir a la restauración del orden simbólico al precio de un trabajo de retraducción y de eufemización que permite absorber y neutralizar la novedad disruptiva. Del mismo modo, en los períodos de equilibrio, la fracción de los teólogos más próxima de los intelectuales y la fracción de los intelectuales laicos más próxima de la teología pueden continuar produciendo un pensamiento teológico de vanguardia. Y es el trabajo de los clérigos y los laicos situados en el polo dominado del campo teológico el que, al principio relegado a la oscuridad, es decir censurado, podrá surgir al primer plano, a plena luz, y servir al restablecimiento del orden antiguo o a la instauración de un orden nuevo, integrando la contestación herética en una ortodoxia regenerada.

Es así como, según una lógica tan antigua como la Iglesia Católica, el Concilio Vaticano II ha ratificado y homologado numerosas tesis hasta el momento condenadas y censuradas. Es el caso por ejemplo de las tesis sobre el ateísmo que analiza Paul Ladrière: "La nueva orientación no se ha vuelto posible sino por la adopción de posiciones técnicamente muy precisas y que en lo esencial se deben a avances hasta ahora sospechosos para Roma. Los padres de Lubac y Daniélou, que son los redactores del texto conciliar sobre el ateísmo, habían sido uno y otro objeto de sanciones procedentes del Vaticano y no fue a la curia romana que debieron su participación como expertos en el Concilio".[57] Y se puede advertir, en este caso, cómo la lucha entre la vanguardia, compuesta por los teólogos próximos a los intelectuales y por intelectuales próximos a los teólogos (como Jean Lacroix) y la retaguardia, representada por la *Revue Thomiste* y por la jerarquía (es decir, el episcopado y la curia), ha conducido, a través de una serie de desplazamientos y deslizamientos, favorecidos por el alto grado de eufemización que implica todo conflicto interno entre especialistas –en este caso, el que se organiza alrededor de la oposición entre la escolástica y los Padres de la Iglesia– a hacer posible una inversión del "en favor" o "en contra" de la posición oficial de la jerarquía eclesiástica.

En suma, los obispos se oponen, por un lado –en diferentes grados según su posición en el campo del episcopado– a los responsables de los grandes organismos centrales, más atentos al poder político central y más separados de las realidades locales (llamadas "pastorales"), y por el otro lado a los teólogos y a los religiosos, más atentos al poder simbólico central, hacia las grandes revistas y los órganos de prensa nacionales, los grupos intelectua-

57. P. Ladrière, "L'esprit de mensonge dans le discours théologique", *Le supplément*, 1982, pp. 509-529.

les de investigación y de reflexión situados en la capital o en algunas grandes ciudades, y menos preocupados por las cosas temporales que preocupan a los "responsables". Dicho esto, por el hecho de que la Iglesia tiene como propiedad específica acercar a los clérigos separados solamente por su grado reconocido de calificación religiosa –desde simples novicios hasta obispos–, la lucha por el poder específico religioso no está limitada (al menos en las fases críticas) a los detentadores de un poder propiamente religioso, estatutario (como los obispos) o personal (como los teólogos), o incluso al conjunto de los agentes o de las instituciones que pretenden ejercer una acción simbólica en nombre de la religión (como los sindicatos o los partidos cristianos, por ejemplo). Estando compuesta la Iglesia por agentes que están dotados de un capital cultural suficiente como para pretender participar en las luchas simbólicas por la producción y la imposición de una visión del mundo y de una conducta de vida,[58] ella es –y sido ha siempre– un campo de luchas dotado de una autonomía relativa con relación a las demandas de los laicos y capaz, por este hecho, de adelantárseles y, en cierta medida, producirlos. La mejor prueba de esto es que la dialéctica de las luchas puramente interna entre clérigos –y especialmente entre los diferentes niveles de la jerarquía sacerdotal– ha determinado, en el período de renovación, la aparición de una oferta sacerdotal de bienes y de servicios religiosos completamente adelantada respecto de las demandas de los laicos más avanzados y, *a fortiori*, de las clases populares (y del campesinado tradicional sobre todo), enviados así a los infiernos de la "religión popular".[59]

La analogía con el campo artístico es evidente: de la misma manera que la autonomía relativa del campo de producción artística autoriza la aparición de un arte de vanguardia que precede a su propio público (consagrando a los artistas a éxitos tardíos o póstumos), del mismo modo la autonomía relativa del campo religioso ha podido conducir a producir y a proponer productos religiosos para los cuales no existía demanda verdadera, salvo tal vez en la pequeña burguesía nueva. De ahí las reacciones de los "inte-

58. Traducimos *conduit de vie* literalmente por "conducta de vida". La expresión española pierde el sentido activo de "conducir" la vida que el término francés conserva muy bien (que es central para entender la racionalización como proceso y como práctica, y no meramente como resultado y como norma) y que está en juego en esta parte del texto de Bourdieu, que evidentemente alude a Weber. Véase, por ejemplo, "*Ethos* y *habitus* en la sociología de Max Weber", en A.T. Martínez, *Pierre Bourdieu, razones y lecciones de una práctica sociológica*, Buenos Aires, Manantial, 2007, pp. 40-58. [N. de la T.]

59. Este desajuste entre la oferta y la demanda no es sino una de las manifestaciones del efecto de clausura que resulta del funcionamiento como campo y de la competencia por las cosas en juego en su interior: en ese caso como en otra parte, muchas de las tomas de posición, de las declaraciones, de las intervenciones, no pueden comprenderse completamente sino a condición de manejar –en la práctica o de manera explícita– toda la historia y la lógica del campo cerrado que hacen surgir las cosas en juego, los problemas, las oposiciones, completamente irreales, incomprensibles cuando se las percibe desde fuera.

gristas" que parecían reclutarse sobre todo en las categorías en declinación de la clase dominante y de las clases medias o el desconcierto de las clases populares que veían sus prácticas religiosas descalificadas en los mismos términos y según la misma lógica que sus prácticas culturales (pensemos por ejemplo en el reemplazo de la homilía por el intercambio en pequeños grupos sobre el Evangelio, o aún en el reemplazo del bautismo por una ceremonia de acogida, sin hablar de las redefiniciones brutales de las condiciones de celebración del matrimonio y del entierro religioso).

La autonomía relativa del campo religioso –y del episcopado en el seno de ese campo– se ve también por el hecho de que la oposición principal, que tiene su principio en el exterior del campo, entre los herederos y los oblatos, coincide y es confirmada por una oposición secundaria, pero perfectamente independiente, entre los "dominados", cuyo poder es estructuralmente local, y los "dominantes" que detentan todos los atributos y las atribuciones del tecnócrata (presidencia de comisiones, pertenencia al Consejo Permanente o a la Oficina de Estudios Doctrinales, etc.) al mismo tiempo que los privilegios y los prestigios del portavoz autorizado a tomar posición sobre las grandes cuestiones del momento (participación en emisiones de televisión, publicación de obras generales, etc.). Si se observa que los más eminentes de los prelados se distinguen de los otros por una carrera más rápida (llegados más jóvenes al episcopado, en general han permanecido menos tiempo como vicarios o curas de parroquia y más a menudo han cambiado de puesto y de diócesis en el curso de su carrera), todo permite suponer que deben el éxito a su capacidad particular para conformarse a las reglas propias del campo que les asegura la posesión de un capital específico particularmente importante (son a menudo licenciados o doctores en derecho canónico o en teología y han hecho más a menudo estudios de letras) y de disposiciones más sutil y más profundamente ajustadas a las expectativas del universo clerical (cuentan más a menudo en su familia próxima con sacerdotes o religiosos y religiosas).[60] Y si se advierte que aquellos de entre los que parecen orientados más bien hacia los poderes y los prestigios externos de portavoz son más a menudo herederos, mientras que aquellos que parecen detentar más bien los atributos del tecnócrata son más bien oblatos, se ve que el efecto de disposiciones heredadas parece, una vez más,

60. Estas conclusiones se desprenden del análisis de la contribución que los diferentes indicadores aportan, en el análisis de correspondencias ya evocado, en la construcción del segundo eje que manifiesta la oposición entre los obispos que han ocupado u ocupan posiciones centrales (de dirección o de representación) y los que están acantonados en sus diócesis. Los obispos mismos reconocen esta diferenciación entre *"personalidades episcopales que ejercen una influencia nacional* [...] *que tienen un impacto difuso pero muy profundo sobre las mentalidades"* y los obispos *"que tienen verdaderamente un impacto local,* [...] *que no son conocidos, de los que no se habla"* [...] o incluso entre *"los que impulsan y los que hacen un trabajo de campesinos"* (obispo, diócesis media, consagrado entre 1959 y 1963, hijo de cuadro superior).

adelantarse a las exigencias de la división del trabajo de unificación que incumbe al cuerpo episcopal.

E pluribus unum:[61] la división del trabajo de unificación

Las luchas en el interior del campo religioso retraducen, en favor de la homología, las luchas externas que encuentran todas cómo expresarse de manera más o menos transformada (como se ve por ejemplo con la oposición entre los integristas y los modernistas en materia de liturgia).[62] La estructura del campo religioso tiende a reproducir la topología del campo de lucha de clases, ofreciendo a cada clase –sin ninguna búsqueda intencional de ajuste– organismos y agentes propios y apropiados. Tenemos así una serie de espacios ensamblados, organizados según oposiciones de igual estructura pero que van atenuándose y eufemizándose a medida que vamos del campo de los laicos al religioso y de éste al campo del poder religioso. Dicho de otro modo, el espacio de los obispos es más homogéneo que el de los clérigos –siendo mayor la distancia que existe entre el cura de una pequeña parroquia de la Bretaña interior y el de una parroquia parisina que entre el obispo de Vannes y el arzobispo de París–, organizándose sin embargo según oposiciones fundadas en los mismos principios. De modo similar, el espacio de los clérigos es más homogéneo que el de los laicos correspondientes, aunque se organice según oposiciones de la misma forma.

La distancia entre los clérigos ordinarios es mucho más grande que la distancia entre los obispos, sea que nos refiramos a la edad, el origen social, los estudios seguidos, las funciones ejercidas y evidentemente las prácticas o las tomas de posición. Así, mientras que los obispos pertenecen en su mayoría a la misma franja de edad (51,5% de los obispos tenían entre sesenta y sesenta y nueve años en 1972 contra 25% de los sacerdotes en 1975), los simples clérigos constituyen un conjunto más heterogéneo: 12,5% por ejemplo, tienen menos de cuarenta años en 1975 y 3,5% ochenta años o más, lo que no es el caso de ningún obispo. Del mismo modo, muy importantes diferencias separan a los clérigos de las distintas diócesis en lo concerniente al reclutamiento social: en 1972, 49,5% de los clérigos de Vendée eran hijos de agricultores contra 31,8% de los sacerdotes alsacianos y menos de 10% de los sacerdotes ordenados en una diócesis periférica de la región parisina entre 1954 y 1972. A la inversa, 10,6% solamente de los sacerdotes de Vendée eran hijos de cuadros medios, de cuadros superiores,

61. En latín en el original, literalmente: "de muchos, uno" [N. de la T.]

62. Véase C. Grignon, "Sur les relacions entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique", *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 16, septiembre de 1977.

de miembros de profesiones liberales o de industriales contra más del 40% de los sacerdotes de la diócesis periférica de la región parisina (siendo la proporción seguramente más elevada en la diócesis de París).[63] Si el grupo de los obispos es más homogéneo que el de los clérigos, es porque las diferentes categorías de clérigos tienen posibilidades muy desiguales de convertirse en obispos.[64] Si los obispos cuentan con una parte mucho menor de herederos que los religiosos (y sobre todo los teólogos) y si por otra parte es mucho más frecuente que los herederos rechacen convertirse en obispos, no deja de ser verdad que hasta el momento los obispos han sido mucho más a menudo reclutados entre los herederos que entre los oblatos. La probabilidad de convertirse en obispo es por ejemplo muy débil para un clérigo desprovisto de todo capital económico heredado. Todo parece indicar que en el interior de cada fracción (agricultores, artesanos, comerciantes, etc.) los que han llegado a ser obispos provienen de familias que disponían de un patrimonio un poco más elevado que los que han permanecido clérigos *("Aquellos que hacían sus estudios en París o en Roma, es que la mayor parte del tiempo sus padres podían pagar sus estudios como seminarista").* Del mismo modo, parece que los obispos provienen de las familias que disponen de un capital religioso y propiamente eclesiástico más importante, es decir, de familias "enraizadas localmente" desde varias generaciones y que cuentan con mayor frecuencia con sacerdotes y religiosos o religiosas.

Otro factor de selección: la posesión de diplomas religiosos. Si se desconfía de los clérigos que manifiestan disposiciones intelectuales, o más aún críticas, y de aquellos que tienen demasiados diplomas, los obispos son más frecuentemente reclutados entre los detentadores de diplomas religiosos: 68% de ellos tenían en 1972 al menos una licencia o un doctorado en teología, en ciencias bíblicas, en derecho canónico o en filosofía escolástica, contra el 12% de sacerdotes (de una muestra de quince diócesis en 1979).[65] Los obispos cuentan también con una proporción más elevada de detentadores de títulos profanos (48% contra menos de 15%)

Sin embargo, aunque más diplomados, los obispos no parecen ser reclutados con preferencia entre los clérigos tardíamente ordenados, por el contrario, han sido más a menudo que los sacerdotes ordinarios ordenados

63. Ídem.

64. El grupo de los clérigos no es sin embargo más heterogéneo que el de los obispos en lo referente al origen geográfico: los obispos y los clérigos, en efecto, han surgido en general en la misma proporción de las diferentes regiones, siendo los obispos sin embargo ligeramente menos a menudo originarios del oeste (Bretaña). Si en una época dada varios obispos de una misma región o de un mismo seminario son nombrados, con el fin de mantener un equilibrio relativo entre las diferentes regiones de origen, se hace a continuación un esfuerzo para corregir ese efecto.

65. Véase A. Rousseau, "Le jeune clergé des années 70", *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 44-45, noviembre de 1982.

muy jóvenes, como si la ordenación precoz fuera una garantía suplementaria de su verdadera vocación, de su piedad: 47,5% de los obispos de 1972 habían sido ordenados antes de los veinticinco años contra 44% de los sacerdotes ordenados en 1915-1919, 34,6% de los sacerdotes ordenados en 1930-1934, 28,2% de los sacerdotes ordenados en 1945-1949.[66]

No se puede dar razón de manera exhaustiva de las posibilidades de un sacerdote de convertirse en obispo (o más generalmente de ocupar funciones gubernamentales tales como las de vicario general o episcopal) si tomamos en cuenta sólo factores como la edad, el capital económico, los diplomas o incluso las funciones ocupadas en la Iglesia (enseñanza en un seminario, un colegio, responsabilidad de una parroquia prestigiosa, etc.). Sería necesario poder establecer de manera precisa la importancia de las diferentes redes de solidaridad (seminario de Carmes, seminario de Lille, Acción Católica Obrera, catequesis, etc.) entre las cuales las asociaciones de piedad sacerdotal (agrupamientos voluntarios de sacerdotes que se encuentran para retiros, encuentros, intercambios de "revisión de vida") detentan un peso importante. "Los obispos y los responsables diocesanos eran reclutados de preferencia entre los miembros de las agrupaciones", escribe Gérard Defois.[67] Y todo inclina a pensar que aún lo son. En ausencia de datos sistemáticos, se puede al menos, gracias a las indicaciones recogidas de varios informantes, estimar que los obispos consagrados en los años 50 o 60 habían formado parte de la Sociedad de Sacerdotes de San Francisco de Sales y sobre todo de la Sociedad del Corazón de Jesús, convertida luego en el grupo Evangelio y Misión, más a menudo que los clérigos ordinarios, y que entre los obispos consagrados en los años 70 se contaba una proporción relativamente importante de miembros de las Fraternidades del Padre de Foucauld (como si los miembros de esas asociaciones ofrecieran más garantías).

Por el contrario, ciertas características parecen excluir toda posibilidad de acceso a posiciones de responsabilidad. Ningún sacerdote que haya ejercido un empleo asalariado a tiempo parcial o a tiempo completo siendo sacerdote ha llegado a ser obispo, a excepción de monseñor Rémond, actualmente empleado administrativo pero solamente obispo auxiliar de la Misión de Francia (monseñor Ancel era artesano, pero no asalariado). El hecho de tener relaciones con la Misión de Francia constituía también un hándicap: según un informante, cuando Juan XXIII era nuncio en París, en 1952-1953, había agregado una segunda pregunta al cuestionario sobre los "episcopables": "¿Tiene él relaciones con la Misión de Francia? ¿Aprecia a la Misión de Francia?". "Si la respuesta a una de estas dos preguntas era afirmativa, el candidato era puesto en el refrigerador." Del mismo modo, si

66. Véase J. Potel, *Les prêtres séculiers...*, p. 27.

67. G. Defois, *Le langage religieus...*, p. 101.

el ejercicio de funciones de gobierno a nivel nacional o diocesano (secretario general del episcopado, vicario general, director de la enseñanza religiosa, etc.) acrecentaba la probabilidad de convertirse en obispo, el ejercicio de funciones como la de secretariado general de capellanía de la enseñanza pública parece producir el efecto contrario.

El análisis empírico da también razón a la vez a los que sostienen la homogeneidad y a los que sostienen la heterogeneidad –y cómo podría ser de otro modo si se trata evidentemente de un término de referencia–. La homogeneidad está a la vez en la representación –que, en tanto que tal, actúa al menos sobre los que la profesan– y en la realidad. Invertir simplemente la representación primera conduciría a caer en el error simétrico, tanto más peligroso en la medida en que la homogeneidad tiende hoy a reforzarse. Los obispos son todos hombres, casi todos provenientes de familias numerosas[68] y a menudo nacidos en pequeñas ciudades,[69] lo que no está desconectado de sus disposiciones a la gestión "fraternal" de los antagonismos sociales; dotados de una formación general relativamente limitada e inclinados poco, en todo caso, hacia las cosas intelectuales, han recibido una formación profesional completamente homogénea y homogeneizante, fundada sobre la domesticación del cuerpo a través de la sumisión a disciplinas litúrgicas rigurosas y la domesticación del espíritu a través de la imposición de disciplinas de pensamiento y de palabra tan invasivas como insinuantes.[70]

La acción propiamente clerical, la que cumple la Iglesia en sentido restringido, es el producto del funcionamiento de campo del conjunto de los

68. Los obispos provienen de familias que cuentan 4,4 hijos como media, 15,5% pertenecen a familias que tienen siete hijos o más. Los hijos únicos son raros (5,5%). El 26,5% tiene un hermano o una hermana en la Iglesia.

69. El 49% han nacido en comunidades de menos de cinco mil habitantes. Y en algunos casos en comunas que están en cierto modo dedicadas a la Iglesia: es el caso de monseñor Coffy, nacido en la "pequeña parroquia de Boit [que] tiene sin duda un récord: no cuenta mas que doscientos ochenta habitantes, pero dieciocho sacerdotes vivos son originarios de allí, once religiosas también" (*La Croix*, 15 de febrero de 1967) o de monseñor Raymond Bouchex, nacido en Le Troublois, campaña de Lugrin, en Haute-Savoie, respecto de quien *Le courrier savoyard* escribe: "Lugrin, el Troublois, los Bouchex: parroquia de sacerdotes, ciudad de sacerdotes, familia de sacerdotes. La parroquia que no cuenta sino con 1.350 habitantes ha dado a la Iglesia ocho sacerdotes en actividad, seis de los cuales son de la diócesis de Annecy. Dos tíos abuelos de Raymond, el canónico François Vanel, capellán de las clarisas de Evian, y el canónigo Pierre Vanel, arcipreste de Abondance como también uno de sus primos, el canónigo François Julliard, cura de Saint-Martin-sur-Arve, muertos hace dos o tres décadas, han dejado un recuerdo que perdura a través de los años. Hoy contamos en la muy cercana parentela otro sacerdote y una religiosa"; *Le Courrier savoyard*, 3 de marzo de 1972.

70. La mitad solamente de los obispos han hecho estudios superiores profanos y, cuando es el caso, en su mayor parte han preparado una licencia de letras (historia, filosofía, letras clásicas) en una facultad católica y esto a pedido de sus superiores y en vistas a prepararse al profesorado.

clérigos que sólo pueden entrar en competencia porque tienen en común un *habitus* apropiado para inclinarlos a entrar en el juego eclesiástico, para perseguir las cosas que específicamente están en juego, que se engendran en esta misma competencia. En cuanto a la acción de autoridades eclesiásticas (obispos, tecnócratas de Iglesias, etc.), ésta se ejerce en dos niveles: consiste por una parte en los efectos de todo orden que los representantes oficiales del cuerpo sacerdotal son conducidos a producir por el simple hecho de estar comprometidos en un campo de competencia con *habitus* que son diferentes –en tanto vinculados a historias sociales diferentes–, pero menos diferentes de todos modos, en razón de la acción de homogeneización ejercida por la inculcación y la selección, que los de los clérigos de rango subalterno y de los laicos correspondientes; ella consiste también en una orquestación intencional, organizada, concertada, de los efectos espontáneos de la competencia entre *habitus* objetivamente acordados en el reconocimiento de las mismas cuestiones en juego, acción que se ejerce sobre el cuerpo mismo de los dirigentes eclesiásticos, sobre el conjunto de los clérigos y sobre los laicos. En consecuencia, el episcopado es un campo de competencia, aunque *de tensión débil*, entre agentes dotados de *habitus* objetivamente orquestados que, a precio de una concertación intencional, contribuyen a orientar y a modificar las acciones nacidas de la competencia entre agentes –los simples clérigos y los laicos– dotados también de *habitus* orquestados.[71]

El debate sobre la heterogeneidad o la homogeneidad del cuerpo de los obispos –o del cuerpo sacerdotal en su conjunto– enmascara así que la identidad y la diferencia (que pueden ser privilegiadas a voluntad) están en el principio del funcionamiento de la Iglesia en tanto que campo unificado por la competencia y el reconocimiento de los asuntos comunes que ella supo-

71. Si el sociólogo no está desarmado cuando se enfrenta a universos tan bien defendidos como la Iglesia (o el empresariado), es porque no se trata, como dice un informante, de una "sociedad secreta", reglada a partir de un puesto de comando central, sino de un campo en el seno del cual los agentes ocupan posiciones diferentes y tienen igualmente interés en defender los intereses asociados a una posición dominante en el campo o incluso a la pertenencia al campo. La preocupación del secreto es particularmente intensa entre los agentes situados en las posiciones estratégicas –como la nunciatura, la Secretaría General del episcopado, etc.–. En cuanto a los obispos mismos, si están predispuestos *[voués]* al silencio sufrido y elegido que implica toda fuerte identificación con la institución, parecen tanto más libres cuando tienen menos para esperar de la institución (por el hecho de su edad por ejemplo) y cuando deben menos a la institución, siendo los más censurados así los oblatos prometidos a los grandes destinos. Por el contrario, la inclinación a "prender la mecha" se acrecienta a medida que se va hacia los clérigos más marginales (negativamente o positivamente, como ciertos teólogos), pero que por ese mismo hecho, no detentan con mucha frecuencia sino una información parcial y parcelada, mucho más restringida en todo caso que la de los agentes situados en posiciones estratégicas. Es decir que el análisis de la posición que los diferentes informantes ocupan en el campo estudiado es la condición de una justa interpretación de las informaciones recogidas y sobre todo tal vez de una estrategia de investigación eficaz.

ne. La Iglesia porta en sí divisiones que retraducen las divisiones en clases en una forma cada vez más atenuada y eufemizada a medida que se va hacia los lugares centrales (es decir, hacia el campo del poder eclesiástico). En consecuencia, las discordancias y las luchas que allí tienen lugar favorecen la producción de una oferta de bienes y servicios religiosos predispuesta a encontrarse con la demanda social en toda su diversidad y también a dar satisfacción a intereses religiosos diferentes, o incluso antagónicos.[72] La diversidad en la homogeneidad conviene claramente a una institución que debe tratar de manera tan homogénea como sea posible a una clientela distribuida (de manera diferente según las épocas) entre las clases sociales, las clases de edad y las clases sexuales, o tratar de manera tan diferenciada como sea posible a clientes que, aunque muy diferentes en varios aspectos, tienen en común el hecho de ser católicos. Porque funciona como campo y no como aparato orientado desde una intención central es que la Iglesia puede producir una oferta socialmente diferenciada de bienes y de servicios religiosos, produciendo cada sacerdote en función de su trayectoria y de su posición un producto más o menos ajustado a la demanda de una categoría particular de laicos. La diversidad –y el ajuste correlativo a las diferentes formas de demanda o de gusto religioso– no es en menor grado producto de consignas y de directivas centrales, que la homogeneidad (relativa) del mensaje y de la liturgia: una y otra están inscriptas en la lógica del funcionamiento en tanto que campo.

Todo lo dicho conduce a revocar el modelo weberiano de la relación entre clérigos y laicos como *transacción*.[73] La división del trabajo religioso y la diversificación de la oferta de bienes y de servicios religiosos que resulta de ella no son producto de una concertación expresa y menos aún de una planificación racional, sino de divisiones reales del cuerpo y de la competencia y los conflictos que ella determina. El ajuste de la oferta y la demanda no se opera por una transacción directa entre el productor y el consumidor, entre el sacerdote bretón y sus parroquianos, sino por la intermediación de la homología estructural entre el campo de producción, con la división del trabajo religioso que es correlativa de la competencia, y el campo de los consumidores, con sus divisiones propias en clases sociales, sexuales, generacionales. Es decir que, aunque las intenciones individuales o concertadas

72. Así, el bautismo automáticamente administrado desde el nacimiento se encuentra hoy sustituido por una oferta diversificada de servicios, que van desde el bautismo inmediato al nacimiento y el bautismo como rito de acogida destinado a ser confirmado a la edad adulta, al bautismo de adultos. Véase H. Denis, C. Paliard y P.G. Trebossen, *Le baptême des petits enfants: histoire, doctrine, pastorale*, París, Centurion, 1980.

73. Véase P. Bourdieu, "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives européennes de sociologie*, XII, I, 1971, pp. 3-21. [Versión es castellano: "Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber", en P. Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999. N. de la T.]

y los agentes tengan allí también su parte, lo esencial de los cambios que pueden observarse en el campo religioso no es jamás reductible al efecto de una política consciente y concertada. De este modo, hay que cuidarse de ver en la correspondencia aparente entre las intenciones y las prácticas de un episcopado más pequeño-burgués en sus orígenes y su estilo de vida que en el pasado y las expectativas de un público de más en más pequeño-burgués (comprendido en el campo) el producto de un ajuste deliberado del reclutamiento de los pastores a las exigencias de la clientela. No más de lo que hay que imputar a la preocupación de satisfacer a lo que los publicistas llaman el "público objetivo" la transformación de la liturgia que coincide con un desplazamiento del destinatario principal del mensaje católico.[74] La relación directa no deja otra alternativa que la hipótesis de la determinación mecánica o la hipótesis del cálculo estratégico, de la transacción deliberada, subyacente en la idea de *aggiornamento*[75] como cambio determinado por la necesidad o por la voluntad de adaptarse a los cambios de la clientela. Lo que podría aparecer como el resultado de una búsqueda consciente del ajuste a la demanda es en lo esencial producto del encuentro de dos series causales (parcialmente) independientes. Si los clérigos han podido acompañar, e incluso preceder, los cambios de la demanda de los laicos, es porque las mismas causas actuaban, directa o indirectamente, sobre el campo de producción de la oferta. Los cambios sociales que, como el éxodo rural y la urbanización y también la generalización del acceso a la enseñanza secundaria, contribuyen a transformar la relación que las diferentes clases sociales mantienen con la oferta de servicios religiosos; contribuyen también, por intermediación de la crisis de vocaciones y de los cambios en la composición social del cuerpo sacerdotal, a determinar una transformación de la composición social del cuerpo de los obispos y de toda la lógica del campo sacerdotal. De hecho, es solamente a través de millares de acciones

74. La interpretación finalista es tanto más tentadora cuanto la pequeña burguesía nueva quiere una religión "personal" (por oposición a social o, como se dice a menudo, "sociológica"), a la vez aparentemente desritualizada y desclericalizada y encuadrada por los clérigos. Esto se ve bien en la transformación de los grandes sacramentos: ya se trate del bautismo –donde la preocupación de tomar en cuenta la elección libre del bautizado entra de todos modos en conflicto con la preocupación sacerdotal de estar presente en todos los momentos críticos del ciclo de vida, y por tanto en el nacimiento– o la extremaunción, de la que François Isambert ("Les transformations du rituel catholique des mourants", *Archives des sciences sociales des religions*, 39, 1975, pp. 89-100) ha mostrado la transformación en el sentido de la resritualización, pasando por el matrimonio donde, como en los votos religiosos (uno elige y lee su epístola), el juramento social toma un giro personal (se realizan profesiones de fe interpelando por el nombre de pila), todo en la nueva liturgia tiende a dar satisfacción a la preocupación por la dignidad de la persona.

75. Expresión italiana usada habitualmente en el lenguaje indígena de la Iglesia Católica para referirse a la renovación y adaptación que se proponía en el Concilio Vaticano II y el posconcilio. [N. de la T.]

y de reacciones, de iniciativas y de directivas que se autoriza o suscita la modificación de las relaciones de fuerza en el seno del campo sacerdotal y de la composición social de los diferentes cuerpos, que se opera el trabajo de reconversión que culmina en lo que se llama *aggiornamento*. Si ese resultado puede aparecer tan conforme a los intereses de la institución que se da a pensar como el producto de un proyecto que habría tenido la institución por sujeto ("la Iglesia se ha adaptado..."), es sin duda que el trabajo colectivo del que es producto tiene por "sujeto" la lógica de un campo y de *habitus* que, teniendo interés en él, encuentran en su necesidad estructural y funcional el redoblamiento de los límites que los definen.[76]

El principio del poder que el episcopado ejerce en el seno del campo religioso reside en el hecho de ser bastante diversificado, y según los mismos principios que la población de laicos que debe orientar y controlar, como para sentir y expresar en ella, aunque sea en una forma muy atenuada, las expectativas divergentes, permaneciendo lo suficientemente unificados por efecto de la posición y de la formación comunes (sin hablar de la cooptación), tanto como por la orquestación expresa, para orquestar esa diversidad. Dicho de otro modo, este cuerpo marcadamente homogéneo está inclinado por la lógica misma de su funcionamiento en tanto campo a presentar el máximo de diversidad en los límites de la unidad, al mismo tiempo que está sin cesar llamado por las necesidades inscriptas en su posición en el interior del campo religioso a presentar el máximo de unidad en los límites de la diversidad. Afirmando una posición trascendente a los intereses propiamente religiosos que son la retraducción, en el seno del campo del poder religioso o del campo religioso en sus conjunto, de intereses sociales diferentes, incluso opuestos, el episcopado, en tanto campo que reproduce bajo una forma debilitada esas oposiciones de intereses, puede afirmar su poder específico, que consiste precisamente en manejar[77] esas relaciones antagónicas entre grupos diferentes.

Querríamos, debiendo empujar más lejos el análisis, citar el testimonio

76. No es por azar si el terreno privilegiado de ese trabajo propiamente religioso de conversión de la visión del mundo es el del lenguaje: como luego de una gran crisis política se debe rebautizar las calles, aquí hay que rebautizar las instituciones (parroquia, marcada como tradicionalista y paternalista, se convierte en asamblea de los creyentes o comunidad cristiana, etc.). Aquí se expresa a la vez la necesidad del campo, la censura acrecentada que se impone a la exposición de las marcas religiosos y la lógica de los *habitus* clericales, entregados al arte de la eufemización (en materia de poder, de dinero y de sexualidad) y de la reinterpretación permanente que permite decir las mismas cosas con otras palabras y otras cosas con las mimas palabras, detentando así a la vez la permanencia de la marca cristiana y la alteración necesaria a la adaptación.

77. Traducimos *gerer* por "manejar" para no utilizar "manipular", que tiene en castellano connotaciones negativas, ni el galicismo "gerenciar", que en este caso sería lo más exacto, por el trabajo "organizativo" de los antagonismos realizado desde un espacio de poder que trata de describir Bourdieu.

de obispos que dicen con claridad, en modos diferentes, la función que ellos mismos se otorgan, la de mantener juntos los contrarios, de hacer comunicar los inconciliables y en el mismo movimiento de rehusar los excesos y los extremos, en una doble negación que define el *lugar neutro* –y dominante– del campo, de mantenerse por encima de la pelea, menos en árbitros que en conciliadores, consagrados por posición tanto como por disposiciones personales a manejar los antagonismos.

> *En nuestra época, ser obispo es estar en la articulación entre la tradición viviente y el futuro, para que un obispo permita que el futuro nazca, al mismo tiempo en fidelidad con la tradición viviente. Así, en nuestra época donde estamos sometidos a los ataques, sea de los nostálgicos del pasado que creen que la Iglesia es siempre repetitiva, sea de los profetas que piensan que para ser cristiano hay que hacer cualquier cosa bajo pretexto de que se es fiel al fututo, aquí, el obispo trata de unir las dos cosas, no siempre es fácil. En fin, cuando digo "el obispo" es más bien el conjunto de los obispos. El obispo, además, es necesario que facilite una cierta comunión, una cierta comunicación en la Iglesia, que permita sobre todo a cada uno encontrar su lugar; por cada uno yo entiendo también cada grupo social. Entonces, sostener las dos cosas a la vez, cuidando que no haya flebitis en la Iglesia, encuentro que es* caïd,[78] *que no es fácil. Instintivamente, yo veía bien* [antes de ser obispo] *trabajando con el obispo ese rol de articulación en el tiempo y en el espacio. Vamos hacia una iglesia fragmentada,*[79] *lo que no es por otra parte malo en sí, en fin, poco importa, pero sostener eso no es simple.* (Obispo, diócesis media, consagrado antes de 1972, hijo de ingeniero)

> *Personalmente, yo he vivido el Concilio y en consecuencia soy de esa vena de obispos, que es muy, muy mayoritaria, si no unánime, que busca seguir lo que el Concilio ha puesto en movimiento. Y en consecuencia, digo: "Todo el Concilio, ¡pero nada más que el Concilio!". Esto quiere decir: todo el Concilio. Yo no estoy en armonía con aquellos que quieren frenar, que quieren tirar, volver atrás* [...]. *En segundo lugar, tampoco estoy –y es ésta la dificultad de la función de obispo– con aquellos que quieren ir más rápido y que quieren poner el carro más lejos* [...]. *En toda forma de vida asociativa, hay siempre integristas y*

78. Preferimos dejar el término en francés. En lenguaje familiar *caïd* alude a la concentración del poder, pero el contexto hace pensar que el informante se refiere al sentido original del término: el *caïd* en África del norte es un funcionario musulmán que acumula los atributos de juez, administrador y jefe de policía; evidentemente, la polivalencia exigida por el cargo que intenta describir. [N. de la T.]

79. El término utilizado es *éclatée*, es decir, estallada; se trata de los fragmentos producto de un estallido. [N. de la T.]

progresistas. Entonces, ¿hay que ser necesariamente totalmente integrista o totalmente progresista? Y bien... ¡no! En fin, yo no sé, me parece un poquitito excesivo de un lado como del otro, finalmente. El rol del obispo es en todo caso mucho más estar fundamentalmente buscando de la unidad entre las personas [...]. *Y entonces es para esto que yo me diría aquí, no es de ningún modo por temperamento o por gusto personal. Pero yo podría tener, a menudo he tenido, ideas más progresistas de las que digo* [...] *En el fondo, un obispo no puede hablar sino en función de su pueblo, no puede decir, no puede hablar en su nombre personal* [...]. *Yo le decía hace un momento que me preocupaba de ayudar a unos y a otros a aceptarse con indulgencia; yo pienso que ser católico es ser capaz de comprender que hay diversidad y que ellas son legítimas, y hay que ser capaz de reconocerlas por lo que ellas son, y no excluirse.* (Obispo, diócesis media, consagrado entre 1959 y 1963, hijo de profesional liberal)

Lo que me parece extremadamente importante en relación al obispo es, se abusa de esta palabra, el juicio, la ponderación, y, en consecuencia, en lo cotidiano de la vida, el equilibrio. No es fácil porque, de estar demasiado entre los dos, se corre el riesgo de ser mediocre en el sentido etimológico de la palabra, y también en el sentido actual de esa palabra, donde se está en el medio, pero donde se es un poco insignificante en el límite. (Obispo retirado, diócesis grande, consagrado antes de 1959, hijo de profesional liberal)

Para terminar, hay que citar a monseñor Etchegaray, quien ha detentado largo tiempo una de esas posiciones centrales donde se encarnan la intención y la acción conciliadora de la Iglesia:

A decir verdad, lo que es sobre todo agotador para un obispo es tejer, como Penélope, la gran túnica de la unidad de la Iglesia. Las mayores dificultades que encuentra un obispo, a lo que más tiempo consagra un obispo, entre nosotros, es a la búsqueda de la unión, y primero de la comunicación entre católicos que, cotidianamente, se ignoran, se huyen o se enfrentan al punto de extenuarse. (Monseñor Etchegaray, frente al papa Juan Pablo II, en Issy-les-Moulineaux, el 1 de junio de 1980)

La orquestación espontánea es incesantemente redoblada por una concertación intencional que, asimismo, encuentra su principio en la espontaneidad de *habitus* conciliadores y negociadores. A la manera de los empresarios y a diferencia de los profesores, los intelectuales e incluso los altos funcionarios, los obispos se han dotado de instancias de control y de concertación que, como la asamblea plenaria del episcopado, la conferencia episcopal francesa, el consejo permanente, las comisiones episcopales, están expresamente destinadas a reforzar la cohesión del cuerpo y a elaborar

una línea común fundada sobre la conciencia de los "intereses específicos" y que les permite actuar en tanto que "personalidad colectiva" produciendo colegialmente "actos colectivos" y "declaraciones comunes". Entre estas intervenciones, las más originales son las que, orientando y organizando la acción de los laicos, permiten al poder eclesiástico actuar por procuración y alcanzar así capacidad de intervención, sin necesidad de ponerse en evidencia, cosa que es a veces la condición de la eficacia.[80] Cada uno de los agentes o grupos de agentes comprometidos en el campo de las luchas para la imposición de la definición legítima de la conducta cristiana contribuye a hacer existir ese campo, y de este modo, el poder que se ejerce a través de él, por el hecho mismo de participar en la lucha. Es así que los contestatarios más radicales contribuyen al poder de los obispos por el reconocimiento que les acuerdan en el hecho mismo de contestarles; tomándola por blanco común, contribuyen, a su pesar, a la autoridad central que consagran en su función de conciliación de contrarios (es lo que constituye la diferencia entre el anticlericalismo de fuera, que no espera nada, y el anticlericalismo de dentro, del que se nutre el clérigo, según el paradigma kabyl del marabú que, "a la manera del torrente, engorda en tiempo de tormentas"). Situados por posición y por disposición a igual distancia de las posiciones extremas, en el lugar donde se equilibran y se anulan las fuerzas, los obispos y los tecnócratas de Iglesia son los mejor ubicados para expresar y explotar la lógica del campo religioso, rol a la vez dominante y casi anulado.[81] De hecho, por la intención resueltamente conciliadora de su mensaje y por el simple hecho de su existencia en tanto cuerpo discordante y sin embargo capaz de ponerse de acuerdo –a veces con un casi silencio– para regular la conducta cristiana, el episcopado no cesa de afirmar la existencia de un principio de vida trascendente a las formas particulares de su realización: en efecto, la verdad última de la intención católica reside sin duda en esta capacidad de *conciliación*.

80. Pensemos por ejemplo en la acción ejercida por el Centro Católico de Intelectuales Franceses en el campo intelectual: los intelectuales vicariantes no son emisarios o comisarios políticos sino personas que, sin dar cuenta ni darse cuenta, están de tal modo dispuestos y ubicados que, sirviendo sus propios intereses, sirven además a los intereses de la Iglesia. Véase J. Tavares, "Le Centre catholique des intellectuels français. Le dialogue comme négociation symbolique", *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, 38, mayo de 1981 pp. 49-62.

81. Lo que no es por azar, si los intelectuales católicos denuncian tan a menudo la retórica episcopal, este arte de extenuar los conflictos retraduciéndolos en ese modelo puro de la palabrería que es la discusión lateral, desviada, de los que a fuerza de tomarse por "portavoces de todos" terminan por hablar para nadie y a nadie (se puede leer –en segundo grado– sobre este punto a R. Pucheu, "Rude année pour les évêques", *Esprit*, febrero de 1977, pp. 124-136).

Una tecnología social

Se podría dar a la acción específica de la Iglesia (en sentido restringido) el nombre de *oikonomia*[82] por el cual los bizantinos designaban el arte de componer y la habilidad de reconciliar cosas aparentemente inconciliables: la economía propia del campo del poder religioso tiende en efecto a producir esta conciliación de contrarios, y en particular la integración en la "gran familia cristiana" de los intereses antagónicos de los laicos. La Iglesia encuentra en las contradicciones y los conflictos entre los intereses y los *habitus* diferentes de los diferentes agentes comprometidos en el campo del poder religioso el fundamento de una gestión, no querida como tal, de las contradicciones entre los intereses divergentes de esos clientes, al mismo tiempo que el principio de una innovación permanente, las posiciones de vanguardia, primero combatidas o ignoradas, pudiendo verse ulteriormente acreditadas por el reconocimiento oficial de la institución; y redobla los efectos automáticos de la lógica del campo del poder religioso con toda la eficacia propia de su ideal de vida específico que, a través de exaltaciones de la *fraternidad*, del diálogo, del intercambio, y, más generalmente, por intermedio de la propensión a concebir todas las relaciones sociales en el modelo de la familia, que tiene una lógica relativamente autónoma respecto de la de clase, tiende a favorecer una visión consensual, transclasista, del mundo social.

La inclinación a pensar el mundo social con el modelo de la familia unida y a entablar relaciones sociales amplias y superficialmente íntimas, que se exige a agentes religiosos encargados de sostener relaciones entre agentes socialmente muy alejados, debe ser relacionada con la experiencia –que tiene la mayor parte de los obispos– de formas de sociabilidad como las que permiten y exigen las relaciones en el seno de la gran familia burguesa o campesina (que, al menos en regiones como la Bretaña o el sudoeste, donde la tasa de cohabitación entre las generaciones permanece muy alta, sigue siendo muy conforme al modelo tradicionalmente considerado como cristiano), y también en las pequeñas poblaciones, de donde a menudo proceden los obispos y donde los intercambios sociales que impone la cohabitación permanente trascienden más o menos ficticiamente las diferencias de clase.

El vocabulario del diálogo, de la fraternidad y de la convivialidad no es una simple pantalla ideológica sino la teoría adecuada de un modo de funcionamiento y de una visión del mundo social que constituyen a la Iglesia misma. Lo que da su *cachet* católico a los establecimientos de enseñanza

82. Literalmente, norma, ley implícita, orden de la casa, entendiendo la "casa" como el conjunto de la familia extendida, los sirvientes, la tierra, la hacienda, el valor simbólico del linaje, etc. [N. de la T.]

privada de donde han desaparecido todas las marcas clericales –sotanas, crucifijos, plegarias– es, además de la densidad particular de católicos entre los profesores y los padres –especialmente entre los que intervienen en la vida de la escuela– un cierto estilo en las relaciones sociales, el gusto de "vivir juntos", el culto del "diálogo" y la visión "personalista" de la humanidad que va a la par de una representación irénica del mundo social. No sería posible sobreestimar el rol de la *cultura clerical*, producto acumulado en estado objetivado (derecho canónico, recopilación de casos difíciles, etc.) o en estado incorporado de una experiencia milenaria de la gestión de conflictos y en particular de la negociación con las vanguardias casi heréticas que, dirigidas, permiten digerir los desafíos lanzados a la ortodoxia.[83] El lenguaje de la comunión y las técnicas de sociabilidad correspondientes, como el arte de componer los grupos según la lógica de la *concordia discors*,[84] son uno de los componentes esenciales del capital eclesiástico y, por tanto, de la Iglesia.[85] Y la evolución reciente, que tiende a reforzar los órganos centrales encargados de la concertación de la acción de concertación, representa un progreso hacia el ejercicio racional del poder propiamente eclesial, como si la contestación interna, más temible que las amenazas externas, hubiera obligado a pasar a un nivel de conciencia superior, permitiendo acceder a una orquestación intencional de la orquestación espontánea.[86]

Para dar una intuición concreta de este *habitus* católico, bastaría con relatar los planteos de un responsable del Secretariado General del episcopado más especialmente encargado del apostolado de los laicos. Capaz de mantener el diálogo con los ocupantes de las posiciones más alejadas del espacio social, cristianos integristas y cristianos progresistas, militantes obreros y representantes patronales, este hombre-orquesta cuya competencia específica consiste en poseer todas las competencias, lingüística,

83. Carlo Ginzburg ha mostrado cómo en la Edad Media la fundación de las orden mendicantes –y en particular la acción de Francisco de Asís– ha permitido a la jerarquía romana "recuperar", volviéndolos inofensivos, los temas religiosos agitados por los grupos heréticos. Véase C. Ginzburg, *Folklore, magia, religione in Storia d'Italia*, I, "Caratteri originali", Turín, Einaudi, 1972, pp. 614 ss.

84. Literalmente "amistad discordante". Agustín Blánquez Fraile traduce esta expresión de Lucrecio por "amistad fingida". [N. de la T.]

85. El principio de la *concordia discors* es explícitamente puesto en práctica en la composición de las comisiones episcopales o para la elección de los secretariados de los diferentes organismos centrales: se trata de equilibrar entre los distintos miembros según el origen regional (e, indirectamente, social), según la formación, la edad, las "tendencias".

86. Se podrían citar todos los casos de contestación interna que, aunque hayan sido generalmente "ahogados", cada vez han favorecido una toma de conciencia, ya se trate de innumerables crisis de la Juventud Estudiantil Cristiana, de los conflictos en torno de las capellanías catecumenales, etcétera.

cultural, religiosa, política, propias de cada uno de los fragmentos sociales, puede mantener juntas las posiciones más extremas del campo social, y es lo suficiente consciente de su verdadera función y del verdadero principio de su eficacia, como para ver en las agresiones, los reproches o las reivindicaciones que le son dirigidas y, a través de él, al episcopado, una reivindicación del reconocimiento que encierra el reconocimiento de la autoridad del episcopado. En suma, este agente de vínculos es de alguna manera la Iglesia hecha hombre.

> *Antes de Pascua, pasé tres días con la JEC* [Juventud Estudiantil Cristiana] *en Angoulême; estuve en Lourdes para el MEJ* [Movimiento Eucarístico de los Jóvenes]; *me encontré con los equipos de docentes en Villebon; esta semana voy a estar todo el día sábado con los gitanos, el movimiento católico de gitanos* [...]. *Estoy invitado en una cantidad de asuntos como éste, y encuentro, cada vez, a alguno de los obispos de una comisión. Entonces, trabajamos juntos y, al mismo tiempo, de algún modo, los movimientos me dicen: "Usted sabe, con mi obispo, las cosas no van bien". Entonces trato de arreglar las cosas. Y a veces, el obispo me dice: "Dígame qué es lo que pasa en el movimiento, ¡yo no pude ir!". Como usted ve, es esto lo que pasa.* [...] *Yo estoy entre los dos* [las comisiones episcopales y los movimientos] *y soy compañero de los dos, de algún modo un recurso, si quiere. Soy el único que tiene una visión de conjunto sobre todos esos movimientos, el único en la Iglesia. Ya que los movimientos se dirigen a las comisiones, pero ellos no tiene relaciones entre sí... horizontales* [...] *El GRIM* [Grupo de Búsqueda Intermovimientos que reagrupa asociaciones como Vida Nueva, la JEC, los equipos Testimonio cristiano] *tiene un delegado por movimiento y ellos se reúnen todos los meses. El ELL* [equipo de vinculación de los laicos que reagrupa en preferencia a los movimientos más tradicionales, como los abogados católicos, los farmacéuticos católicos, los ferroviarios católicos] *tiene una pequeña oficina, se reúnen dos veces por año. Ellos tienen cada uno su método de trabajo. Llevan a alguien que les da una conferencia y luego discuten; el GRIM, por el contrario, busca problemas: la Iglesia y la secularidad, la Iglesia y la fe* [...]. *Entonces, yo estoy situado de una manera particular porque, ¿en nombre de qué voy a participar en esas dos cosas? El ELL me ha dicho en seguida: "Sobre todo venga, venga, ¡usted es el episcopado!".* [...] *El GRIM, por el contrario, han venido a verme de a dos. Había los tipos del MCC (movimiento de los cuadros, ingenieros y dirigentes cristianos), que se han ido ahora y por otra parte el capellán de los estudiantes. Ellos me han dicho: "Oye, queremos que vengas, pero no queremos que seas inspector"* [...] *Yo les he dicho: "Las opciones de ustedes están en la línea de mi sensibilidad, yo participaré, no se inquieten. Pero no olviden que yo estoy de todos modos en la secretaría del episcopado, yo no firmaré mociones contra mí mismo"* [...]. *Con el ELL, yo les dejo hacer. De hecho, les he ayudado, a ellos –creo– a abrirse a la Iglesia, a no permanecer crispados sobre sí mismos. Hay puntos calientes: los problemas de*

la familia, los problemas de la catequesis [...]. *Los obispos estaban completamente asombrados de que yo tenga la posibilidad de estar muy a gusto tanto con unos como con otros. Yo a los obispos les digo con lealtad lo que pienso que debo decirles, de la misma manera que digo a los* GRIM: *"¡Atención a esto o a aquello!". Por otra parte, siempre he jugado el juego con ellos, muy libre* [...]. *De otro modo, como imagina, todos esos movimientos son movimientos que, en el fondo, son profundamente de Iglesia, pero bullentes, no siempre confortables, ¿se da cuenta?* [...] *A la vez desean estar ligados a la Iglesia, y también saben bien cuándo me dicen cosas para que las haga llegar. Y después, yo, usted sabe, a los obispos no los veo tanto, vienen al Consejo Permanente todos los meses aquí. Yo no estoy aquí todos los meses sino cada trimestre* [...]. *Tengo el contacto con todos* [los agrupamientos], *es que uno tiene un poder extraordinario según la manera en que presenta un dossier* [...] *Entonces yo, puedo avivar el fuego o jugar de bombero* [...].

Pero entonces para el Papa [el viaje del Papa a París], *tuve dificultades, porque están todos los que no están vinculados y que no quieren estar vinculados, queriendo sin embargo estar en la Iglesia: los scouts de Europa, Michel de Saint Pierre* [...], *el Movimiento por el Respeto a la Vida. Ellos quieren ser de la Iglesia, pero desconfían, de hecho, de los obispos* [...] *porque los obispos son democráticos e izquierdistas, según ellos* [...]. *Los de izquierda no nos piden nada* [...], *todos los cristianos marxistas no piden nada.*

[...] *Yo tengo una libertad absoluta para ir a ver a los movimientos, para hacerlos encontrar y todo eso. Y además, de tiempo en tiempo, percibo un problema. Digo al obispo que sigue el movimiento: "Mire, atención, existe un problema aquí". Y cuando hay que tomar decisiones, es él quien las toma. Yo soy el regulador si usted quiere. Soy el radar.*

Y la misma lógica se deduce de los planteos de ese religioso que, miembro de la dirección general de una casa de ediciones (Bayard Presse) de publicaciones católicas (*La Croix, Le Pèlerin*, etc.) define así su función:

Yo no tengo ningún otro título y sobre todo, yo no me doy ninguno. Si usted quiere, la responsabilidad de la orientación doctrinal de la casa está en las manos de los redactores y jefes de cada publicación y de los directores de esas publicaciones. Son ellos los responsables. Lo que yo hago aquí es que soy, si usted quiere, un interfase –es un término de informática– que hace que sea un punto de comunicación, de ida y vuelta, ida y vuelta en los dos sentidos, eso soy yo. Soy representante de la Congregación Asuncionista, pero soy igualmente de la dirección general, soy miembro del comité director de un cierto número de asuntos (la prensa joven, Le Pèlerin), *miembro del comité ejecutivo de todos los directores de títulos, allí, soy operativo. Y luego, a fin de cuentas, recibo casi todos los documentos que salen de esta casa. Debo estar*

> *informado de todo, si usted quiere, lo más posible sobre todo y sobre cualquier cosa* [...] *Y por otra parte, estoy en contacto con los religiosos: soy ex superior provincial, ex superior general, pero ya no tengo función de autoridad en la congregación: estoy simplemente en ella, enviado para estar en este lugar que no es ni jurídico en el plano social, ni canónico en el plano religioso. Estoy en ella, pero no tengo ninguna autoridad decisional última, la he tenido en un tiempo, pero ya no la tengo* [...] *Estoy constantemente en comunicación.*

La *oikonomia* católica no es otra cosa que la práctica estratégica de la lógica fundamental de la religión que, a la manera de la lengua, funciona a la vez como instrumento unitario y unificador, capaz de integrar más o menos ficticiamente a aquellos que se sirven de la misma lengua religiosa para decir experiencias diferentes del mundo, y como instrumento diferenciado y diferenciador (es conocido el desprecio universal de los letrados por la "religión popular"): por el hecho de su polisemia, el mensaje religioso permite vivir y expresar experiencias diferentes, e incluso antagónicas, en formas verbales o gestuales comunes, retardando o impidiendo así el pensamiento claro de las diferencias y la emergencia de lenguajes capaces de expresarlas.

Pero, insisto, hay que exorcizar la imagen maquiavélica. Profesionales entre los profesionales de la lectura y del comentario, de la exégesis y de la interpretación, los teólogos no dejan de cumplir para los otros clérigos la función que éstos cumplen para los laicos: operan, para sí mismos y sobre sí mismos y, al mismo tiempo, en toda buena fe, para los otros, el trabajo continuo de reinterpretación de los textos, de los dogmas y de los ritos, que es la condición de la constancia nominal de la institución y de sus enseñanzas en la adaptación real a condiciones económicas y sociales sin cesar renovadas. La Iglesia es eterna porque, de toda eternidad, ha cambiado guardando las apariencias de la persistencia. Este inmenso trabajo de reinterpretación y de conversión –que ha sido necesario por ejemplo para desmontar el vínculo impensado entre la adhesión religiosa y la adhesión al orden establecido que enmascaraba el rechazo de la política– es llevado a cabo en cada una de las conciencias individuales, con la ayuda de reconversiones profesionales generadoras de nuevos intereses sociales, de nuevas representaciones del mundo social, y esto tanto entre los laicos como entre los clérigos:[87] es porque esos profesionales de la manipulación[88] simbólica

87. Es así como los movimientos católicos más politizados (Vida Nueva, por ejemplo) han sido laboratorios del trabajo de conversión que era necesario para restituir la capacidad de hablar de política a personas educadas en la negación de la política (se podría comprender en la misma lógica el trabajo de los psicosociólogos en las empresas).

88. El término francés *manipuler*, como en castellano, tiene por primer sentido el manejo cuidadoso de instrumentos en experiencias científicas o técnicas, y en sus sentidos derivados y figurados, como es aquí el caso, tiene menos connotaciones valorativas que en español. Mien-

que son los clérigos y, especialmente, los teólogos, necesitaban decir experiencias nuevas en palabras y gestos antiguos, que naturalmente han acompañado –estructurándola, a la manera de una especie de base continua– la conversión de disposiciones y representaciones religiosas que millares de cristianos debían realizar simultáneamente para hacer expresables y pensables sus reconversiones económicas y sociales. Dicho de otro modo, la imagen ingenua del "aparato de Estado" manipulador (que se inscribe por ejemplo en la idea de "recuperación") impide ver que el campo del poder religioso (eso que se llama Iglesia) sólo ha podido contribuir al trabajo de conversión colectiva que se ha realizado en el campo religioso en la medida en que, bajo el efecto directo o indirecto de las causas que imponían a los laicos un trabajo parecido, los clérigos debían operar un trabajo de conversión apropiada para prepararlos y disponerlos a preceder, a acompañar o a seguir, dándose el aire de producirlas, las innumerables conversiones individuales cuya suma constituye un cambio social.

El cuerpo constituido

Aunque la acción de la jerarquía –y del conjunto de los clérigos– se limitara a este trabajo propiamente simbólico de asistencia casi analítica, próxima, en definitiva, a una logoterapia, no sería de ningún modo despreciable. Pero no hay que olvidar que, como dice el derecho canónico, "el magisterio es el derecho de enseñar con autoridad"; que el Papa, los cardenales y los obispos "son la Iglesia universal" o incluso, como enseña también la tradición, que "el obispo está en la Iglesia y la Iglesia está en el obispo".[89] Las "autoridades religiosas" están dotadas de la *plena potestas agend*,[90] especie de procuración universal que los autoriza a hablar con autoridad en nombre de la Iglesia, que los funda para personificar legalmente una persona moral, es decir, el conjunto de los clérigos y de los laicos que reconocen su autoridad y, en particular, a dar la interpretación "auténtica" de los textos canónicos, ratificada por el *sigillum authenticum*,[91] sigla, signo o firma que

tras en francés se trata de "influir con habilidad sobre una persona o grupo para hacer pensar o actuar como se desea", el diccionario de la RAE incluye para el término español el engaño y la "distorsión de la verdad o la justicia al servicio de intereses particulares". Mantenemos el término en nuestra traducción sin dejar de advertir la diferencia, ya que el contexto evidencia que el sentido que Bourdieu emplea es valorativamente neutro, y no tiene necesariamente las connotaciones del engaño, aunque tampoco las excluye. [N. de la T.]

89. San Cipriano, citado por G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought, Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton University Press, 1964, p. 353.

90. "Plena potestad de actuar", es decir, poder de decisión y acción plena [N. de la T.]

91. "Sello auténtico", referido al sello o el anillo de los obispos, reyes u otras autoridades, que, al dejar su marca sobre un lacre, aseguraba la autenticidad de los documentos. [N. de la T.]

define propiamente el mandatario legítimo. Su poder específico consiste en el monopolio de la representación legítima de ese grupo y en el poder simbólico que ejerce esa representación. En tanto que universal personificado, *universitas* hecho hombre, el mandatario es designado para cumplir la acción de consagración, que sanciona y santifica una realidad preexistente por el efecto de homologación y de universalización operado por la ratificación oficial de una autoridad universal. El sacramento es el paradigma del ritual de institución, acto de constitución, de nominación constituyente, que hace existir lo que se dice conforme al decir por la fuerza performativa del decir autorizado; transfigura la cosa o la persona consagrada por el efecto de una sanción colectiva, conferida por un personaje consagrado, en un lugar consagrado y apropiado por esta razón para transformar durablemente la realidad a la cual se aplica transformando la representación colectiva de esta realidad. Estamos en la lógica de la eficacia mágica que sólo puede ejercerse con la complicidad de todo el grupo, comenzando evidentemente por los agentes a los cuales se aplica. Y en efecto, la eficacia simbólica de la acción de predicación y de cura de almas, por la cual el cuerpo sacerdotal se orienta a instituir durablemente en los cuerpos de los fieles los resortes –es decir el *habitus* cristiano– que podrán ulteriormente desencadenar, como por arte de magia, esas admoniciones, esas exhortaciones o directivas (por ejemplo, en materia de moral sexual) supone una armonía oculta entre los *habitus* de aquellos que ejercen la acción simbólica y los *habitus* de aquellos que la sufren.

La acción de los obispos –y de los clérigos en general– tiene su principio de eficacia en la correspondencia entre los *habitus* sacerdotales y los *habitus* de los laicos sobre los cuales actúan, es decir, en último análisis, sobre la homología (que evidentemente no es perfecta) entre el espacio de los clérigos y el espacio de los laicos. Dicho de otro modo, el fundamento de la eficacia de la acción simbólica del clero, es decir la afinidad de los *habitus* en interacción, reside primero en los mecanismos sociales (reclutamiento de base local, lógica de la "vocación" que lleva a cada agente hacia su "lugar natural", lógica de la cooptación, etc.) que pone *"the right man in the right place"*,[92] destinando al hijo de campesino rescatado por el seminario, a una parroquia rural, donde esas disposiciones cognitivas y éticas encuentren inmediatamente su correspondencia con las disposiciones de sus feligreses. Son esos mecanismos objetivos, es decir mayormente inconscientes, los que hacen que las diferentes categorías de clérigos encuentren en las propiedades de sus posiciones y de sus disposiciones más que en las consignas explícitas y las directivas expresas, los principios y los límites de una acción que es sin ninguna duda con más frecuencia ajustada a las expectativas de su clientela que si todo ocurriera al azar. Ello no significa que la correspon-

92. "El hombre correcto en el lugar indicado" [N. de la T.]

dencia entre las disposiciones de los agentes, las posiciones que ocupan y las disposiciones de los laicos deban nada a intervenciones propiamente políticas orientadas por la intención expresa de asegurar el mejor ajuste (o el menos malo) de la pastoral a su público:[93] es así como las características sociológicas de las diócesis y de las regiones apostólicas (de las que se sabe que han sido recortadas en función de su homogeneidad social y religiosa establecida por la investigación sociológica) son tomadas en cuenta tácitamente en los elecciones de los obispos y que ciertas reglas rigen la relación del obispo con su diócesis (como la que orienta a evitar nombrar un obispo en su diócesis de origen, pero inclina a nombrarlo en una diócesis que tenga características próximas). En consecuencia, una parte de lo que registra la investigación sociológica es el producto de una acción política fundamentada en la encuesta sociológica.[94]

El poder propiamente simbólico de la Iglesia sólo puede ser eficaz en relación con ciertas disposiciones preexistentes, que no son producidas, propiamente hablando, por la Iglesia misma. El *habitus* católico es una de las condiciones de eficacia del poder simbólico que se ejerce sobre él. Así se explica sin duda la atención extrema que la jerarquía católica atribuye a todo lo que toca a la familia y a su función de reproducción biológica y social (por tanto, moral); en materia de educación religiosa como en materia de educación artística,[95] la acción de inculcación propiamente escolar juega un rol completamente *secundario* (en el doble sentido) y consiste sobre todo en controlar, confirmar y consagrar *habitus* preexistentes que son producidos por la acción pedagógica de la familia. No estando la Iglesia en posición de producir completamente las condiciones de su propia eficacia simbólica,

93. En este dominio, como en otros, la observación espontánea, que retiene los desplazamientos, las discordancias e incluso los conflictos (pensamos evidentemente en los curas modernistas, arrojados a los medios rurales), olvida, porque se dan por supuestos, todos los casos de concordia, siempre los más numerosos.

94. Hay pocos casos, en efecto, en que el sociólogo encuentre tan evidentemente la sociología en su objeto como cuando se interesa en la Iglesia: el clero no cesa de integrar el conocimiento científico de su clientela en su discurso y en su acción organizacional, de manera que el efecto de este conocimiento se encuentra en la realidad objetiva de la institución eclesiástica. La dificultad particular de la sociología religiosa se debe a que ella está sin cesar amenazada con ser invadida por la teoría semicientífica que su objeto propone para sí mismo y que incorpora, reinterpretándolas, ciertos aspectos de la sociología científica: son los clérigos mismos los que, para designar las prácticas rituales que condenan, hablarán de "religión sociológica" o que retomarán por su cuenta conceptos de la sociología científica tales como el de sagrado. En los dos casos, el discurso de objetivación se vuelve parte integrante del objeto y se encuentra puesto al servicio de funciones prácticas. (La confusión que resulta de esta interpretación mutua del objeto y de la ciencia es favorecida por la existencia de toda una serie de posiciones y de agentes intermediarios, desde los sacerdotes que han renunciado, convertidos en sociólogos, hasta los sociólogos de Iglesia).

95. Véase P. Bourdieu, *La distinción*, cap. 1. [N. de la T.]

depende de la familia cristiana para la producción de los *habitus* cristianos, es decir, para la reproducción del cuerpo sacerdotal (estatutariamente impedido de reproducirse biológicamente) y de su clientela laica. Es lo que olvidan quienes tratan de determinar lo que corresponde a la acción propia de la Iglesia en lo que se ha llamado el "familismo"[96] y los que se preguntan por ejemplo si existe una correlación entre fecundidad y religión: en efecto, la religiosidad y el familismo son concomitantes porque, siendo producto de las mismas condiciones, aparecen y desaparecen simultáneamente.[97] Esta preocupación por salvaguardar "los soportes tradicionales de la religión y de la moralidad privada" se advierte no solamente en la defensa de la ética tradicional de la familia (condena del aborto, de las relaciones sexuales prenupciales, etc.), sino también en el esfuerzo por mantener la intervención directa del cuerpo sacerdotal en todos los tiempos fuertes del ciclo familiar: cuatro de los siete sacramentos, el bautismo, la confirmación, el matrimonio, la extremaunción, están vinculados a momentos críticos del ciclo de vida en los cuales la Iglesia cumple una función religiosa, pero sobre todo en el sentido de Durkheim: como se ve por ejemplo en el caso del matrimonio, la consagración conferida por la intervención del agente religioso tiene por efecto legitimar el pasaje de un estatuto social a otro por la publicidad y la solemnidad que tiende a asegurar la irreversibilidad, y el componente propiamente católico no es más que un elemento secundario en un ritual propiamente social en el cual el agente religioso es, con el grupo, el administrador.

El poder del pobre

Es verdad que ciertas de las propiedades más importantes de los obispos sólo se revelan en la relación que los une objetivamente a las otras

96. Se refiere a una ética familiar, de fuertes lazos afectivos e identificación entre los miembros de una familia nuclear o extensa, con dimensiones ideológicas y también materiales, que abarcan desde cuestiones de fecundidad hasta las del orden de la herencia (para buscar un ejemplo trabajado por Bourdieu, en el sur de Francia, la ética de la *famille souche* que destinaba a los hijos menores a la soltería o la emigración y a los mayores a la reproducción del linaje y la "casa" en sus dimensiones económicas y simbólicas). [Dejamos en francés la expresión *famille souche*, que puede traducirse como "familia de tronco" o "familia de linaje", no en el sentido de linaje necesariamente reconocido socialmente sino de continuidad generacional vinculada a la propiedad. Véase P. Bourdieu, *El baile de los solteros*, Madrid, Anagrama, 2004. N. de la T.]

97. Acerca del vínculo entre familismo y religión, o, si se prefiere, entre los índices de integración de una familia y los índices de práctica religiosa, es posible leer, por ejemplo, P.L. Séller, "Familism Scale. A measurement of Family solidarity", *Journal of Marriage and the Family*, 32, 1970, pp. 73-80, "Familism Scale, Revalidation and Revision", *Journal of Marriage and the Family*, 38, 3, 1976, pp. 423-429; M. J. Blair, "An Evaluation of the Bardis Familism Scale", *Journal of Marriage and the Family*, 34, 2, 1972, pp. 265-268.

fracciones de la clase dominante, y se deducen de alguna manera de su posición de *dominados entre los dominantes*, y que el renunciamiento al poder temporal se impone de manera más radical aún que a los intelectuales (éstos pueden, en efecto, buscar el poder bajo la cubierta de su contribución a las luchas políticas en favor de los dominados). Pero, por otra parte, en la medida en que ejercen un poder temporal en el universo de lo espiritual, donde únicamente son reconocidos los valores de piedad y de espiritualidad –siendo el renunciamiento al siglo y al poder en el siglo su manifestación elemental–, ellos no poseen plenamente ni la autoridad propiamente espiritual, monopolio de los teólogos y de los religiosos, ni el poder temporal; no tienen ni el verdadero poder ni el prestigio vinculado al renunciamiento al poder: al modo de los decanos, los rectores o los administradores científicos, estos dominantes entre los más dominados de los dominantes realizan en el más alto grado todas las contradicciones inscriptas en la posición de dominante dominado.[98]

Aunque una comparación perfectamente precisa sea en rigor imposible, ya que el margen de error que implica la proporción de arbitrariedad inherente a todo recorte excede sin duda las variaciones estadísticas, es cierto que los obispos se sitúan del lado de las fracciones dominadas de la clase dominante –y más especialmente de los profesores de enseñanza superior–, por su origen social y también por el lugar que las actividades de enseñanza ocupan en sus carreras;[99] al mismo tiempo, participan también por su vínculo con la enseñanza privada y en ciertos casos por su origen familiar del universo de la empresa privada. Mucho menos frecuentemente surgidos de la clase dominante (53,5%) que los PDG [gerentes] de las mayores sociedades (85%) y los altos funcionarios (76% en el caso de los directores de ministerio) o incluso los prefectos (72%), menos a menudo aún que los profesores de la Universidad de París (67,5%), los obispos son en un 20,5% hijos de agricultores o de propietarios de tierras, contra menos del 5% de los PDG, de los universitarios y de los altos funcionarios; el 18% hijos de artesanos o de pequeños comerciantes contra el 7% de los profesores, 6,5% de los prefectos y menos de 5% de entre los otros altos funcionarios o los

98. La competencia implicada en la homología funcional ha disimulado la homología estructural entre el campo universitario y el campo eclesiástico y, al mismo tiempo, las afinidades profundas entre agentes como el maestro y el cura, ubicados en la misma posición de proximidad distante respecto de las clases populares. En efecto, como la enseñanza laica provee una vía de ascenso a los hijos de la pequeña burguesía de capital cultural (fracción dominada de las clases medias), la enseñanza religiosa (y el episcopado) provee una vía de ascenso a la pequeña burguesía de capital económico (fracción dominante).

99. El 54% de los obispos, en algún momento de su carrera, ejercieron funciones de enseñanza –han sido profesores en colegios privados, en un seminario (el caso más frecuente) o, más raramente, en una facultad católica (lo que los distingue muy fuertemente de los directores de ministerio –21,5%–, de los prefectos –8%– o de los PDG –7,5%–).

PDG. Cuando han surgido de la clase dominante, difieren también de los empresarios en que vienen más a menudo de la mediana burguesía de pequeños empresarios, de negociantes, de cuadros y de miembros de profesiones liberales de provincia, que de la gran burguesía financiera, industrial o comercial o de la alta función pública de París; pero se distinguen también de los profesores en que han surgido menos a menudo de las clases asalariadas de la clase dominante (cuadros del sector privado o público, ingenieros, profesores) o de las clases medias. Pero se separan también de las otras fracciones por el origen geográfico: casi todos provincianos (89,5%), como los prefectos (84,% contra 66,5% para los profesores de la Universidad de París, 65,5% para los directores de ministerios y 56,5% para los PDG), han nacido cerca de la mitad (49%) en muy pequeñas comunas (de menos de cinco mil habitantes), contra el 25,5% de los prefectos, 13% de los directores de ministerio y 14% de los PDG. En fin, los obispos difieren también marcadamente de los funcionarios públicos en haber pasado en proporción muy elevada por la enseñanza privada: 81,5% de ellos han hecho toda su escolaridad en la enseñanza privada contra 10% de los altos funcionarios, 7% de los prefectos y 11,5% de los profesores. Son los PDG (de los cuales el 31% han hecho todos sus estudios secundarios en la enseñanza privada) quienes se les acercan más en este aspecto, pero no se trata, en la mayoría de los casos, de los mismos establecimientos: mientras que los obispos han pasado sobre todo por los seminarios menores, los colegios privados de provincia sostenidos por los sacerdotes diocesanos y excepcionalmente los colegios jesuitas, los PDG han frecuentado sobre todo los establecimientos privados no confesionales (École des Roches) o los grandes colegios jesuitas.

En efecto, la comparación entre las diferentes fracciones sigue siendo completamente ficticia cuando, por las necesidades del análisis estadístico, se realizan reagrupamientos más o menos artificiales en categorías relativamente groseras:[100] de hecho, cada fracción de la clase dominante ejerce una atracción cuya intensidad varía en razón inversa de la distancia en el espacio social y retiene así fracciones diferentes en el interior de las otras clases y de cada fracción, categorías diferentes en lo que se refiere, por ejemplo, a su porvenir objetivo, o a tal o tal propiedad secundaria, como, en el caso particular, la existencia de un vínculo privilegiado con la Iglesia. Así, los empresarios de los que procedían los obispos eran con mayor frecuencia propietarios de empresas pequeñas o medianas, apropiadas para favorecer una gestión paternalista (hecho que, indudablemente, contribuye no poco a moldear una percepción de las relaciones sociales) y que, en

100. Tenemos tantas menos posibilidades de percibir el carácter arbitrario de esos reagrupamientos cuanto menos informados estemos sobre la realidad de las profesiones consideradas, como es el caso cuando nos contentamos con las fuentes inmediatamente disponibles (es decir, el *Who's who* por ejemplo).

una buena proporción, dependían directamente de la Iglesia para su actividad. El padre de monseñor Elchinger, obispo de Estrasburgo, era propietario de una pequeña fábrica de cerámica que empleaba a una treintena de obreros que producían en parte para la Iglesia (aquel había solicitado a su hijo "compensar un poco luego de su muerte lo que él no había podido hacer por sus obreros");[101] el padre de monseñor Streiff, obispo de Nevers, era sastre para eclesiásticos; el padre de monseñor Gand, obispo de Lille, era profesor de derecho en el Institut Catholique de Lille de 1900 a 1945 (como su abuelo, que renunció a sus funciones de magistrado en signo de protesta contra los decretos que instituían la ley de separación entre la Iglesia y el Estado y fue entonces profesor en la Facultad de Derecho del Institut Catholique hasta 1898); el padre de monseñor Le Cordier, obispo de Saint-Denis en 1972, era "director civil del colegio de jesuitas de la calle de Madrid". Pero entre las propiedades secundarias, y por eso ocultas y destinadas a escapar al análisis comparativo, la más importante es sin duda el porvenir objetivo de la profesión y la visión del porvenir que se transmite a través de ella. Es así como, en el punto opuesto de los PDG, los obispos parecer haber surgido en su mayor parte de los sectores más tradicionales, incluso los más declinantes de las diferentes fracciones, de manera que la carrera eclesiástica podría haber representado, en más de un caso, una manera de reconversión que permitía escapar al desclasamiento.[102] Hecho que no resulta carente de efecto sobre las disposiciones hacia el porvenir y, de este modo, sobre las disposiciones políticas. Mientras que los empresarios surgidos de las profesiones liberales eran hijos de abogados, de procuradores, de médicos o de arquitectos, casi siempre parisinos, y jamás de notarios, los obispos son en una proporción importante hijos de notarios provincianos y uno de ellos, evocando el estudio de su padre, da sin duda una idea bastante justa de las disposiciones que pueden adquirirse en un universo profesional orientado hacia el registro y la conservación escrupulosa de los textos del pasado: *"No era un estudio considerable, un estudio de notario de ciudad* [...]. *En ese tiempo, no existía la policopia, y había ayudantes de notario que pasaban su tiempo escribiendo actas y recopiándolas indefinidamente* [...] *y yo mismo tuve alguna vez que prestar este servicio... Era un trabajo de niño. Me mandaban a verificar con un ayudante si no había olvidado alguna cosa en el texto"* (obispo, diócesis media, consagrado entre 1959 y 1963). Se podría prolongar el análisis en cada una de las categorías que las necesidades de la comparación estadística obliga a construir. En suma, los "cuadros superiores" de

101. M. Léonard interroga a monseñor Lóen-Arthur Elchinger, *La Liberté d'un évêque*, Pari Centurion, 1976, p. 23.

102. Preferimos utilizar el neologismo "desclasamiento" para traducir *déclassement*, que en el caso se refiere específicamente al descenso social. [N. de la T.]

los que surgen los obispos no son, como en el caso de los empresarios, altos funcionarios parisinos sino más bien administradores provinciales, fuertemente enraizados en la vida local. El padre de monseñor Vilnet ha sido jefe de división en la Prefectura de Chaumont, después haber iniciado la especialidad de medicina del trabajo en Haute-Marne; el padre de monseñor Badré, nacido en Arbois, en el Jura, era inspector general de aguas y bosques; el padre de monseñor Schmitt era juez y uno de sus hermanos, farmacéutico en Yutz en la Moselle, llegó a ser senador de Moselle (vinculado al grupo Unión de los Republicanos y de los Independientes), y él mismo es miembro del Rotary Club de Thionville.

De esta comparación se deduce que, por su origen, su formación y su experiencia profesional, los obispos participan de los dos polos del campo de la clase dominante, lo que contribuye sin duda a predisponerlos a su tarea colectiva de conciliación de opuestos. Pero sigue siendo verdad que están principalmente definidos por la posición que ocupan en el interior de la clase dominante: detentadores de un poder que no puede fundarse sino en la renuncia al poder temporal, no pueden jamás reivindicar un poder temporal de pleno ejercicio, declarado, oficial, y siempre deben contentarse con alguna forma de poder de la mano izquierda, oficioso, incluso disimulado y vergonzoso, que hace de la eminencia gris una realización paradigmática del poder dominado. Ese poder que no puede declararse como poder de pleno derecho está condenado a la mala fe, a mentirse a sí mismo, y, por esta razón, al doble lenguaje, y más precisamente a los procedimientos del *doble sentido* y del *eufemismo*, tan profundamente característicos del discurso religioso en su universalidad. El detentador de ese poder dominado puede legitimar el poder, pero renunciando al poder legítimo de derecho divino. No tiene derecho al ejercicio oficial del poder; menos aún al ejercicio cínico de la dominación. La antinomia del poder dominado encuentra su resolución en esta especie de formación de compromiso que es el lenguaje de los profesionales del doble sentido, *habitus* para hablar espiritualmente de las cosas temporales y temporalmente de las cosas espirituales, maestros del eufemismo que –en primer lugar destinado a su autor– permite pensar lo impensable, nombrar lo innombrable: “Y yo no lo puedo ver, perfecta criatura, sin admirar en usted al autor de la naturaleza”. Se haría una lectura menos trivial del *Tartufo* si se comprendiera que las mentiras del devoto están destinadas al devoto mismo y que el impostor es el primero y tal vez la sola víctima de su impostura. Creyente sincero pero apasionado de la vida, Tartufo elige hacer hablar al deseo el lenguaje del deber, al buen placer el lenguaje de la buena voluntad. Tomar el lenguaje de la mística para declarar su amor es el medio de declararlo sin declarárselo a sí mismo. Tomar los bienes de Orgon persuadiéndose de que se toma así los intereses del cielo es inscribirse en la economía de la ofrenda, como economía denegada, y apropiarse de las cosas de este mundo en nombre del otro mundo, o, más sutilmente,

en nombre de una persona moral, la Iglesia (o, en otra parte, el partido). Este doble juego profundamente sincero es el de la mala fe que, cuando es común a todo un grupo y a todo un universo de *habitus* orquestados, se vive y se ve como perfecta buena fe.[103]

Pero el poder dominado es doble en otro sentido: no puede dominar a los dominantes sino afectando dominar en sí mismo el deseo de lo que poseen los dominantes y que, a sus ojos, los posee. El rechazo de las grandezas temporales encierra además un cuestionamiento, incluso una reprobación respecto de aquellos que pueden perseguir el poder sin ocultarlo, sin consultárselo. Prohibirse el poder, el dinero o el placer es una manera de prohibirlo. Pero la contrapartida de ese poder negativo crítico es que no puede contestar el poder del dominante sin rehusárselo en el mismo acto a sí mismo. No puede censurar simbólicamente a los dominantes, alcanzarlos en la imagen de sí mismos que ellos quieren dar y darse, sino exponiéndose a ver retornar contre sí las armas que él mismo ha forjado. En el límite, como lo muestra claramente cierta forma de ironía o de comicidad, no puede hacer mal sin hacerse mal, sin destruir dolorosamente en sí mismo lo que intenta destruir en el otro. El ayuno del acreedor que, en la India antigua, venía a instalarse en la puerta de su deudor, amenazando con dejarse morir de hambre si no se le reembolsaba, es sin duda, con la amenaza de suicidio de los brahmanes, el paradigma de estas formas de violencia simbólica –próximas de la obligación mágica– que los detentadores de un poder dominado pueden ejercer sobre los que tienen el poder de ejercer la dominación sin disimulación ni escrúpulos, sólo en la medida en que saben dominar en sí mismos la tentación de la dominación y del poder, bajo todas sus formas.[104] La humildad y la oblación de sí permiten servir sirviéndose pero prohíben servirse de otro modo que sirviendo. Aquellos que lo olvidasen y se abandonaran al cinismo perderían todo su crédito frente a los laicos, siempre prontos a exigir de los clérigos las virtudes que les exigen a ellos; y se verificaría sin duda por la comparación histórica, que el poder de los clérigos varía junto con su capacidad de imponerse una disciplina de vida rigurosa en materia de dinero, de sexualidad y de poder. Hay efectos políticos de la virtud y de la ascesis. Los detentadores de un poder dominado –los obispos, pero también los políticos de izquierda, los líderes sindicales o los intelectuales– están condenados a la denegación de toda especie de interés temporal y especialmente económico, a la mala fe que permite aceptarse aceptando los beneficios rehusados. La búsqueda sacerdotal del poder está condenada a la hipocresía estructural de una voluntad de poder denegada, vergonzosa y desdichada, que no puede satisfacerse sino a pre-

103. El funcionamiento de la economía de la ofrenda será analizado en otra parte.

104. Véase L. Renou, "Le jeûne du créancier dan l'Inde ancienne", *L'Inde fondamentale*, Pari . Hermann, 1978, pp. 164-174.

cio de un trabajo incesante de eufemización. Y la lógica de la delegación que caracteriza al sacerdocio (por oposición a la profecía) favorece la denegación de un poder que no se posee a título personal y para su provecho particular sino solamente por procuración y en tanto que miembro de la institución.[105] La renuncia a la sexualidad que es impuesta a los clérigos constituye una manera de inscribir en lo más profundo de las disposiciones corporales la estructura misma del poder dominado, es decir, la estructura de la relación objetiva que lo une a los detentadores del poder temporal. Constituir la prohibición de ejercer el poder sexual en estructura fundamental del *habitus*, adecuado para generalizarse, significa instituir en los cuerpos (o, lo que viene a ser lo mismo, en los inconscientes) la relación a todas las formas de ejercicio del poder temporal que define al poder dominado como poder oficioso, incluso clandestino, y destina al poder político o sexual a no ejercerse sino en la vergüenza y la culpabilidad o en el modo de la denegación, de la que los Evangelios han provisto el esquema: ejercerás tu poder como si no lo ejercieras.[106] Esta hipocresía que se puede llamar estructural es de alguna manera la realización de la estructura objetiva (la del espacio de la clase dominante) bajo la forma de una personalidad:[107] la estructura de la clase dominante y la posición del clero, dominante dominado, en el seno de esta estructura, se realizan y se expresan en este modo de ser permanente, esta manera constante de mantener el cuerpo, recordada y reforzada por el porte de vestimentas especiales y también por los actos y los gestos de la liturgia, genuflexiones, arrodillamientos o postraciones, que encuentra su cumplimiento en el rechazo objetivo y subjetivo de toda sexualidad declarada. Debido a la homología que existe entre la relación con la sexualidad y la relación con el poder, este *habitus* se halla en el origen de prácticas que, aunque no deban nada al cinismo ni al cálculo estratégico, pueden ser descriptas desde fuera como la realización de estrategias donde se expresan y se realizan la estructura del campo del poder, la posición de la Iglesia en esta estructura y la estructura misma de la Iglesia (en tanto campo) y que, por ese hecho, están condenadas a hacer creer en el maquiavelismo de la institución.

Ésta es la razón por la cual la renuncia electiva, realizada en la edad adulta, produce sin duda una realización menos perfecta, menos visceral,

105. Es la lógica de la estrategia ordinaria del militante que, culpabilizando a los "indiferentes", condenados por su apatía, constituye el militantismo en deber y disimula al mismo tiempo, para sí y para los otros, los beneficios inmediatos y diferidos que éste procura.

106. Se podrían comprender así todas las especies de hierogamia como una solución del mismo tipo que la de la economía de la ofrenda a la antinomia del poder /*puissance*/ dominado.

107. El análisis de las estructuras objetivas se prolonga lógicamente en el análisis de las disposiciones subjetivas, destruyendo así la falsa antinomia que se hace de ordinario entre la sociología y la psicología social

de la hipocresía estructural que la renuncia originaria de los oblatos surgidos de las clases dominadas, obligados a pagar su movilidad mediante una docilidad extremada hasta el rechazo de todos los bienes y placeres de este mundo. Siendo el producto de una negación inicial que los consagra a la denegación permanente, inevitable, representan la realización ejemplar del clérigo tal como lo quiere el catolicismo y, a título de tipo ideal realizado, revelan a plena luz la verdad de todos los clérigos, religiosos o laicos, y de la censura –otros dirían la castración simbólica– de la que son el producto.

Habría que analizar, en esta lógica, la estructura de la familia de origen y el peso atribuible a la madre (o a su linaje) en esta estructura. En efecto, por intermedio de un desequilibrio entre la educación masculina y la educación femenina (con todo lo que cada uno de ellos implica en el uso del cuerpo, pero también en la relación con la cultura y sobre todo con la religión) se ejerce la influencia, observada en otra parte,[108] de la desaparición precoz del padre (muerte, deserción, etc.) sobre las "vocaciones" de clérigos (o de intelectuales). Aunque no hayamos podido recoger datos estadísticos completos sobre este punto, disponemos, a través de las entrevistas y las indicaciones provistas por informantes, de testimonios convergentes. Es así como monseñor Pézeril, monseñor Vincent, monseñor Tourel, los hermanos de Provenchères, han perdido a su padre durante la guerra de 1914, y sus respectivas madres, como dijo uno de ellos debieron "asumir sola[s] la tarea de jefe de familia". Otros ven a su padre regresar "disminuido" de la guerra de 1914 (es el caso de monseñor Leuliet, cuyo padre ha muerto bastante joven) o de monseñor Fauchet, cuyo padre ha sido "herido en la guerra y operado veintiún veces". Monseñor Rigaud es huérfano de padre y de madre a los seis años (sus padres mueren en 1918 de la gripe española) y es "recogido por una abuela y una tía"; monseñor Alix y monseñor Chagué pierden también a su padre muy temprano; la "muerte prematura" del padre de monseñor Coffy "arroja a su familia en la angustia".[109] El padre de monseñor Matagrin queda ciego a los veinticinco años mientras estudiaba botánica. Otros, como monseñor David, consagrado obispo auxiliar de Bordeaux en 1981, o monseñor Riobé, han sufrido graves enfermedades durante su infancia o adolescencia. En general, las madres de los obispos parecen haber cumplido un rol capital en la determinación de sus vocaciones. Una de ellas relata: *"El ambiente* [de la familia] *no era excepcional, era normal, se hablada de tíos curas* [...]. *Ayudar a la Iglesia y participar en la vida de la Iglesia no era excepcional, eso formaba parte de la vida de familia* [...]. *Los muchachos jugaban mucho juntos, jugaban al mecano y también a los soldados* [...]. *R.* [el futuro obispo] *siempre fue muy sereno* [...]; *cuando iba*

108. Véase S. Miceli, *Les intellectuels et le pouvoir au Brésil (1920-1945)*, París, MSH-PUG, 1981, especialmente pp. 89-98.

109. *La Croix*, 15 de febrero de 1967.

mos a pasar vacaciones con los primos, jugaban mucho y hacían procesiones [...]. *En la primera comunión privada,* [...] *él pidió un pequeño altar; a los siete años, siete años y medio, pedía un pequeño altar para celebrar la misa, ya en ese momento, él ha respirado eso desde que nació, no se puede decir que su vocación ha nacido, él la ha respirado* [...]. *Él tuvo muchas dificultades de salud siendo muy joven. Esto lo detuvo durante varios meses cuando lo condujeron a N. donde estuvo en un hogar de niños* [...]. *Cuando se peleaba, él cedía, cedía mucho* [...]. *Les explicaba a sus hermanos: «¡Oh! Tú has hecho eso, bien, ¡hubiera sido mejor que hicieras otra cosa!». Yo era muy comprometida desde el punto de vista parroquial. Mi hijo me ha... mucho, mucho... mi marido me dejaba hacer mucho, él era mucho menos comprometido que yo*". De la misma manera, monseñor Marty cuenta: "Mi madre era muy delicada; ella no se expresaba mucho pero nosotros adivinábamos muy bien. Así una tarde de 1917, después de haber leído una carta de mi padre, por entonces en el frente, ella me dijo sin preámbulos: «¿No querrías tú ser sacerdote?»".[110] Y ese otro obispo, surgido de una familia burguesa, que, denegando la influencia de su familia y de su madre (que la ejercía sin duda de manera más difusa y discreta en el caso de los herederos), declara: *"Mi padre... nunca vino a verme al seminario durante cinco años. Todo se arregló después, él era cristiano... pero hubiera querido muchísimo que yo tomara su sucesión. Mientras que mi madre tenía mucha intuición y, sin que yo le haya dicho nada, tuvo la idea de que yo quería hacía tiempo ser sacerdote. Mi padre, con el candor de los hombres, no se dio cuenta de nada* [...]. *Mi madre que era muy profundamente cristiana, era una mujer* [...] *demasiado modesta, pero plena de cualidades que yo hubiera deseado para mí y que deseo para todos los obispos, es decir... mucha reserva, tal vez demasiada, pero un conocimiento serio, profundo de los hombres, de las situaciones, un asombroso dominio de sí misma* [...]. *Nosotros no veíamos nunca sacerdotes en casa, no recibíamos a sacerdotes. Es curioso, muy curioso, pero era así* [...] *Pero yo me acuerdo muy bien que un día mi madre me dijo* [...]: *«Tú sabes, hoy el abad T. vendrá a verme. Él te ha bautizado. Tú sabes, la visita de un sacerdote es un poco como la visita de Cristo a Bethania» (porque ella me había enseñado todo eso). Yo pensé que la visita de ese sacerdote era de algún modo un acontecimiento para la casa. Ella tenía una fe muy reservada, muy discreta, pero muy profunda* [...] *Yo estoy convencido de que ella ha rezado por eso* [que sea sacerdote], *pero ella no me lo dijo nunca, incluso cuando yo ya era sacerdote, tal era su respeto por mi libertad* [...]. *Pero sobre mis otros hermanos, no puedo decir nada, porque yo no he sido criado junto con ellos* [...]. *Pero en todo caso ese deseo que ella debe haber tenido, nunca me lo manifestó. Y yo le estoy profunda-*

110. *Le Pèlerin*, 28 de junio de 1970.

mente agradecido por eso". Pero hay que evocar, para terminar, el caso de la señora Rivière, que se convirtió en una especie de santa patrona para la Asociación de Madres de Sacerdotes (fundada en 1926 y convertida en la Asociación de Padres de Sacerdotes, Religiosos y Religiosas) y que había tenido "la santa audacia de pedir al Salvador, por intermedio de Nuestra Señora de las Victorias, durante su misa de casamiento, no un hijo sacerdote, sino dos, y que había sido felizmente escuchada".[111]

Tal vez deberíamos decir lo que hemos conseguido en el curso de este trabajo o, más bien, lo que ha sido posible hacer gracias a ese resultado. El objeto particular de esta investigación, cualquiera sea la importancia que tenga, es menos importante, me parece, que el método que le ha sido aplicado y que puede aplicarse a una infinidad de objetos diferentes. Para caracterizar este proceso, sería sencillo invocar uno a uno todos los obstáculos que hay que superar, tanto en la investigación misma como en el informe de resultados. Y la confrontación crítica, esbozada en algunos puntos, con los trabajos precedentes, aportaría sin duda cierta luz, pero con el riesgo de cansar a los que ya lo han comprendido, sobre lo que es el resultado de una serie de rupturas, a menudo infinitesimales, con maneras ordinarias de pensar, de hablar y, más precisamente, de concebir la acción histórica.[112]

La Iglesia no es, en todo rigor, sino una palabra cómoda para designar un conjunto de mecanismos y de procesos que están en el límite de lo pensable y de lo nombrable. Ella existe en estado objetivado en cosas y bienes (de Iglesia), es decir edificios y monumentos (en primer lugar, aquellos que se llama iglesias, pero también oratorios, presbiterios, salas de obras, conventos, etc.), vestimentas (casullas, sobrepellices, etc.) e instrumentos litúrgicos (casos consagrados, manteles de altar, etc.) y sobre todo quizá en la forma de una *tecnología social* largamente experimentada, consignada y consagrada en escritos canónicos (entre los cuales, evidentemente, está el derecho canónico), rituales (liturgia), instrumentos de pensamiento, de expresión y de acción que, habiendo sido inventados y registrados en el pasado, son objeto de una reinterpretación permanente que permite acumular los beneficios de la antigüedad y de la adaptación a la novedad. Pero ella existe también en estado incorporado en la forma de *habitus* católicos, que, producidos por la familia cristiana, son consagrados mediante ritos de ins

111. Informe sobre la Asociación de Madres de Sacerdotes, s/d, p. 1.

112. Con sus Aparatos y otros conceptos con mayúsculas, el discurso científico se contenta con *reproducir* en su lógica misma el efecto de usurpación legítima que está en el principio de la lógica de las instituciones y que, cosa destacable, se cumple en y por un *efecto de lengua*, el que permite a un agente singular encarnar una entidad colectiva o una colectividad y hablar y actuar en su lugar (la Iglesia piensa que... la Iglesia pide que... o los cristianos, los franceses, los gaullistas exigen... etc.).

titución particularmente ejemplares (ordenación de sacerdotes, consagración de obispos, etc.). Y en definitiva, no existe verdaderamente en tanto que Iglesia viva, es decir actuante y capaz de asegurar su propia reproducción, sino en la *relación* entre esos dos modos de encarnación, pudiendo ser percibida y tratada como tal cada cosa de Iglesia sólo a condición de ser aprehendida por agentes dotados de disposiciones que no pueden llevarse a cabo sino en relación con la Iglesia-cosa, de las cuales es indiferente decir que son actuadas por las instituciones donde se llevan a cabo o que ellas actúan las instituciones que habitan. De este modo, a título de comentario del dogma –a menudo retomado y bajo diferentes formas– según el cual "el obispo está en la Iglesia y la Iglesia en el obispo" o, traspuesto al dominio secular, "el Príncipe están en la *respublica* y la *respublica* está en el Príncipe", se puede proponer la fórmula (citada por Francis Bacon) según la cual el rey es *"corpus corporatum in corpore naturali et corpus naturale in corpore corporato"*.[113] De hecho, la Iglesia (o el Estado) es claramente ese cuerpo constituido que existe en los cuerpos biológicos y esos cuerpos biológicos que existen en un cuerpo constituido, según la ecuación, que obsesionaba a los canonistas, del *ministerium* y del *mysterium*.[114] Pero esta concordancia inmediata entre la Iglesia-cosa y la Iglesia-cuerpo no es nunca tan necesaria como en el caso de aquellos que, por la magia de la delegación, están en derecho de hablar *en nombre de la Iglesia* como *cuerpo constituido*: Iglesia hecha hombre, el dignatario eclesiástico puede ejercer el poder de consagración que *constituye* los bienes y las gentes de Iglesia; él puede encarnar en una palabra o una acción una e indivisible los millones de acciones y de reacciones en competencia, contradictorias y sin embargo objetivamente concertadas que, nacidas de la relación entre *habitus* y campos, constituyen la existencia de lo que se llama la Iglesia, acreditando así la ilusión, tan poderosa, en particular en la tradición anticlerical, de que la Iglesia es una especie de agente capaz de proponerse conscientemente esos fines y de *actuar como un solo hombre*, en pleno conocimiento de causa, por intermedio de esos representantes.

Será suficiente con indicar, para finalizar, que todo este análisis vale también, *mutatis mutandis*, para el Estado y los hombres de Estado, a fin de hacer evidentes las raíces de la ilusión tan funesta de que es suficiente con apoderarse de las "palancas de mando" del "aparato de Estado" para cambiar profundamente las cosas y las disposiciones a través de las cuales se realiza eso que se llama el Estado.

113. "Un cuerpo corporativo en un cuerpo natural y un cuerpo natural en un cuerpo corporativo", un juego de palabras en latín. [N. de la T.]

114. Véase E. Kantorowicz, "Mysteries of State", *The Harvard Theological Review*, XLVIII, 1, 1955, pp. 75 91.

Tabla 1
Obispos en función

Las transformaciones del reclutamiento episcopal

Profesión del padre	En 1932	En 1952	En 1972 (total)	Retirados luego de 1972	Todavía en función	Nombrados después de 1972
Sin profesión	–	–	1	–	1	–
Agricultor, campesino	11	14	19	7	12	11
Asalariado agrícola	–	3	2	–	2	–
Obrero, personal de servicios	6	6	1	–	1	3
Empleado	2	5	6	2	4	2
Cuadro medio, maestro	2	2	4	2	2	4
Artesano	3	5	10	4	6	2
Pequeño comerciante	3	3	10	4	6	4
Profesor	2	–	2	1	1	1
Ingeniero	–	1	6	3	3	4
Cuadro directivo sector privado	–	5	8	5	3	4
Cuadro de la función pública	5	3	5	1	4	2
Profesión liberal	4	9	17	11	6	2
Gran comerciante	1	5	3	1	2	2
Industrial, banquero	5	5	9	2	7	1
Oficial	2	2	5	4	1	1
Propietario de tierras	7	4	5	–	5	2
Propietario sin precisión	1	–	–	–	–	–
Nobleza, sin precisión	5	3	–	–	–	–
Burgués, sin precisión	2	2	–	–	–	–
NR	29	17	–	–	–	3
Total	90	94	113	47	66	48

Retratos de obispos

Monseñor G. proviene de una familia campesina, numerosa y "fiel a la Iglesia". Luego de la escuela primaria católica, fue "puesto" en el seminario menor y "siguió la filial como todo el mundo", entrando a los diecisiete años al seminario mayor de su diócesis. Desde los trece años, "acompañaba los cantos gregorianos de la escuela del seminario menor y el mayor" y también "tocó el órgano durante un tiempo", pero no "ha tomado lecciones", cosa que "siempre lamentó". No tiene diploma de enseñanza superior ni de licencia de teología, de derecho canónico o de filosofía escolástica. Ordenado sacerdote relativamente joven, pasó numerosos años en parroquias, como vicario, después como párroco, con interrupciones durante la guerra y cuando ocupó puestos de capellán en la enseñanza. Él no esperaba "de ninguna manera" ser obispo y estuvo "a tal punto atónito" al recibir su nominación que "se fue a ver a su arzobispo": "Entonces yo le dije: «Escuche, monseñor, usted me juega una flor de pasada. Yo no me siento en absoluto hecho para eso, pero en lo más mínimo». Y él me respondió: «Escuche, mi querido amigo, no es usted el que tiene que juzgar. La Iglesia se lo pide, obedezca». Yo apliqué la regla que fue siempre la mía: nada pedir, nada rehusar".

Consagrado obispo a comienzos de los años 60, monseñor G. está actualmente a la cabeza de una diócesis "rural", "bastante modesta", "no tan grande". A diferencia de otro obispo de la misma generación, pero hijo de un profesional autónomo, que explicaba que había "deseado estar más próximo de los que trabajan con [él]" (una "mesa común donde podamos encontrarnos, donde podamos comer juntos, esto expresa mucho nuestras relaciones, crea relaciones mucho más fraternales"), monseñor G. eligió habitar solo en el obispado, según la definición antigua del puesto y no en la "casa diocesana" con los principales responsables de los servicios diocesanos. "Casi fui, pero luego pensé que finalmente, valía mejor que el obispo guarde su soledad... la posibilidad de trabajar tranquilo, fuera del grupo, no estar mezclado, yo diría, en el fárrago de cada día."

De origen rural, obispo de una diócesis rural, monseñor G. tiene por preocupación principal "hacer que el tejido eclesial en el mundo rural, en el espacio rural, exista". Habiendo sido capellán federal de la Juventud Obrera Católica cuando estaba en una parroquia y habiendo "llevado hasta las profundidades bautismales" de su región, con otros sacerdotes, la Acción Católica Obrera, monseñor G. se dice muy preocupado por los "movimientos de laicos que están en pérdida de velocidad": "No hay que arrojarse polvo en los ojos sobre este punto, los movimientos de Acción Católica envejecen. Las gentes del CMR, no hay sino verlos, tienen una cierta edad. Entonces eso, eso me preocupa, cómo hacer, porque la institución de la Acción Católica debe ser mantenida". Deplora que esos movimientos se hayan alejado de la realidad y hayan propuesto a los jóvenes análisis demasiado abstractos: "Se ha puesto demasiado el acento sobre la concientización de una especie de explotación [...]. Este método ha hecho que demasiados jóvenes hayan partido, huyen de ac... [...]; se puede trabajar de una manera más simple", tratar de "de hacerles reflexionar sobre sus vidas [...], hay que tomarlos como son". Es esta preocupación de estar próximo de "la vida", de las "realidades", de estar "en el terreno", lo que él alienta constantemente: así la "formación doctrinal entendida en el sentido, como decía, pastoral de la palabra, es decir, una doctrina que no esté separada de la vida".

Según la misma lógica, hubiera deseado que en *Piedras vivas*, una recopilación

de textos de la Biblia destinado a los niños, prologado por el cardenal Etchegaray, "se respete el orden de la Biblia" mientras que se ha "hecho comenzar las citas de textos con Moisés y después entonces todo está mezclado, los Evangelios de la Infancia, usted los tiene al final, luego de la Resurrección [...] y todo eso con ideas de intelectuales, de exegetas, de [largo silencio]... de tecnócratas de la Biblia que dicen [...]: «Históricamente, es a partir de Moisés cuando se ha comenzado» [...]. Sin embargo, ¿qué es lo que pasa? ¡Pasa que allí la gente se pierde! ¡Eso es! [...] Yo hice una intervención [delante de los otros obispos], he dicho: «¡Nosotros nos creemos más vivos que el Espíritu Santo! [...] Los documentos han sido ordenados en este orden desde hace tiempo, incluso antes de Jesucristo [...]. Nosotros los presentamos, digamos, por motivos pedagógicos, que son motivos de adultos, no es verdad, como si se tratara de dirigirse a universitarios capaces de comprender lo que se quiere decir» [...]. Yo no digo que es falso, pero digo que no es pedagógicamente bueno para la masa; se quiere que ese libro entre en todos los hogares cristianos [...]. La gente que conoce un poco la Biblia están perdidos; todo esto es la mezcolanza más absoluta. Hay un hilo conductor, yo me doy cuenta: es la Revelación, Dios crea a su pueblo, Dios hace alianza, pero en la Biblia, antes de crear a su pueblo, existe la afirmación de que Dios ha creado el mundo". Monseñor G. entrega aquí y allá algunos otros indicios de su desconfianza respecto de los intelectuales y de las cosas intelectuales: "Yo soy uno de esos obispos originales que no leen *Le Monde*, yo leo *La Croix* y *Le Figaro*, pero desde que hay que pagarlo no recibo sino el semanario y aun a eso no le doy mucha importancia. Para hacer contrapeso y balancear, compro *Le Point* [...]; yo hojeo para ver si es interesante".

Monseñor G. mantiene "por fuerza" relaciones con los organismos centrales de coordinación y de concertación, "pero al fin, ellos están lejos" y "no son ellos quienes trabajan sobre el terreno". Luego de haber ocupado varios años una posición de responsabilidad en una comisión episcopal, es ahora simple miembro de una de esas comisiones y participa en encuentros de nivel nacional.

Si monseñor G. desea "preparar a la Iglesia de 2000 [...] estructuras que no reposen solamente sobre los sacerdotes" ("los sacerdotes serán más escasos incluso si creemos, como yo pienso, que habrá aunque sea un retardo de vocaciones"), parece preocupado de reafirmar el rol preponderante de los sacerdotes en la Iglesia, y relativamente poco favorable a las innovaciones que darían un rol importante a los laicos, como las asambleas dominicales en ausencia de sacerdotes: "Nosotros no hacemos una panacea de esto, destinado a reemplazar la misa dominical, no; eso no es más que un medio".

Monseñor T. proviene de una familia de la burguesía parisina, "bastante acomodada en las generaciones anteriores", "cristiana tanto por un lado como por el otro", y él cuenta con "varios hombre ilustres" entre sus ancestros. En su familia próxima, ningún sacerdote, ni religioso o religiosa, pero "en una proximidad un poco más alejada", primos sacerdotes y una prima religiosa. Su madre "se ha ocupado mucho de la catequesis en la parroquia", su padre ejercía una profesión liberal. Monseñor T. nunca "ha vivido en muy gran holgura", pero tampoco "ha carecido de nada". Ha tenido una "infancia feliz", "padres maravillosos": habitaba "un barrio extremadamente activo" y, desde el balcón de la casa familiar ha visto "una cantidad de cosas apasionantes". Después de haber "trabajado en su casa con institutrices", frecuentó los cursos y los colegios privados y luego un importante liceo parisino. Aprendió a tocar el piano desde su infancia con una institutriz y, aunque tomó lecciones de

órgano cuando era seminarista, "toca mucho mejor el piano que el órgano": "El órgano lo sé tocar, no sé improvisar; me gusta mucho la música, lo que me falta es tiempo".

A la salida del liceo, entró a la facultad de derecho. La vida de estudiante le "dejaba no poco tiempo libre" y el jueves iba a "hacer voluntariado en los barrios periféricos" y "se dedicaba mucho a la música"

Aunque pensaba "un poco" en casarse –"yo sabía casi con quien, si me atrevo a decirlo"–, se decidió, por incitación del abad con el cual hacía voluntariado y fue confirmado en esta idea por otro abad que había sido su confesor en el colegio privado, para "orientarse hacia el sacerdocio": "Era una idea que yo había tenido, siendo niño pequeño. Yo no estaba para nada seguro, por eso no le había dicho a nadie". Y cuando "el animoso abad" que lo confesaba le preguntó qué querría "hacer como sacerdote", monseñor T. le respondió: "Yo me vería bien en el ministerio de la palabra" [...]. "Entonces, él me dijo: «¿Por qué no vas a ver a los dominicos?». Yo le respondí: «De ningún modo, yo quiero solamente ser sacerdote y hacer lo que se me pida en la Iglesia. No busco realizar un proyecto personal», pero incluso esa vez yo estaba disponible". Entró en el seminario mayor de Issy-les-Moulineaux y cuando, a la salida del seminario, se le preguntó qué querría hacer, respondió aún: "Misionero diocesano (eso era lo que mi madre quería en aquel momento), capellán de liceo, o simplemente vicario de barrio".

Prisionero bajo bandera durante la guerra, da conferencias sobre Pascal y también, a pedido del responsable de las capellanías –que le dice que su "manera de hablar gustaba mucho a los oficiales"– cursos de teología. Es muy rápidamente repatriado a Francia, retoma sus estudios y obtiene un doctorado en teología.

Desde el comienzo de su carrera sacerdotal, monseñor T. se ve atribuir puestos de confianza y de responsabilidad: prefecto de los mayores en un establecimiento escolar, superior de un seminario de vocaciones tardías, vicario general. Beneficiado por el sostén y "una total confianza por parte del cardenal R.", un "hombre maravilloso para eso", monseñor T. no hace sino "cosas en las que no había pensado" pero todo se desarrolla como si las tareas a las cuales es llamado fueran las mismas para las cuales estaba más dispuesto y de una cierta manera mejor preparado. Esto también porque sabe redefinir su rol y las funciones que se le confían: aprende a volverse "menos prestigioso y más simple" que sus predecesores en las funciones de las que se ocupa, "más humano" ("hay que ser uno mismo, usted sabe"). Tiene "colaboradores de gran calidad" ("algunos eran muy notables"); él organiza (en el establecimiento del que es responsable) "toda clase de conferencias, de predicadores, de personas muy notables": "He conocido toda clase de personas, ése ha sido un período muy apasionante, [...] años de una gran riqueza". Él imprime con "un signo algo nuevo" a los establecimientos de los que se encarga, siendo una de las "gracias de su vida" la de "comenzar cosas nuevas": es así como ha podido concebir un tipo de seminario "radicalmente diferente" de como eran antes los establecimientos del mismo tipo.

Cuando llega a ser obispo de una gran diócesis urbana, en medio de los años 60, monseñor T. tiene ya "una cierta experiencia de lo que es un gobierno de Iglesia". Pero no es sin embargo un administrador o un tecnócrata de Iglesia. "Es incómodo ser obispo [...]. El hecho de ser el último responsable crea una cierta distancia. Es difícil, es bastante doloroso en cierta manera. Sin embargo, con el tiempo, si me animo a decir, se recupera de todos modos una cierta simplicidad e intimidad, pero

se está mucho más absorbido como obispo [que como vicario general o episcopal] porque están las comisiones episcopales y cosas como ésas que lo dejan a uno menos libre para estar presente en su diócesis. Entonces, yo me restrinjo al máximo en relación con todas esas actividades, pero ellas no son totalmente inútiles. Hay que jugar un cierto juego de colegialidad, pero eso termina por tomar tiempo y hay que vivir humanamente". Estar presente en su diócesis, en su pueblo, para sus amigos, vivir humanamente, tal es la preocupación que lo anima constantemente; él no dirige a sus diocesanos "la palabra de su obispo" sino una carta que comienza por "mis amigos" y "confía" a su "oración" y a su "amistad" a los sacerdotes y los diáconos que debe ordenar.

Su preocupación dominante es tal vez menos la de sostener militantes de Acción Católica, catequistas, escuelas católicas, etc., que la de "partir de todo lo que existe, lo que vive". La línea directriz de su apostolado: "¿Cómo diría? Que las personas vivan en relación vital con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en todas las realidades de su vida y que en nombre del Evangelio se interroguen sobre la manera en que ejercen su responsabilidad en su poder, su saber, su actividad profesional". Él "trata de ser el hombre que acoge elementos contrastantes", esforzándose en "expresar un punto de vista medido entre posiciones extremas" y se define a sí mismo no como un centrista ordinario sino como "un centrista incorregible".

Tabla 2
La oposición entre oblatos y herederos y sus manifestaciones constantes o variables según las generaciones[1]

Lugar de nacimiento	A*	B*	C*	D*	E*	F*
París y región parisina	1	2	–	2	1	3
> 100.000 habitantes	1	6	2	4	2	3
20.000-99.999 habitantes	1	3	2	7	–	7
5.000-19.999 habitantes	2	3	3	–	2	1
< 5.000 habitantes	7	8	9	4	18	9
Extranjero	–	–	1	1	–	1
Inscripción en *Guía Mundana*[2]						
No	8	12	15	12	20	19
Sí	4	10	2	2	3	5

* A) Generacion 1: Consagrados antes de 1959. B) Oblatos herederos: n = 12 n = 22. C) Generación 2: Consagrados entre 1959 y 1963. D) Oblatos herederos: n = 17 n = 14. E) Generación 3: Consagrados entre 1964 y 1972. F) Oblatos herederos: n = 23 n = 24.

1. Se ha tratado de clasificar en trazos gruesos las diferentes tablas yendo de lo más constante a lo más variable.

2. Guía en que aparece la nómina de personajes del "gran mundo" [N. de la T].

Estudios secundarios[3]						
Liceo de París o región parisina	–	2	1	2	–	2
Liceo de provincia	–	4	–	2	1	5
Colegio privado París y región parisina	1	1	2	–	1	6
Colegio privado de provincia	4	18	7	9	12	15
Seminario menor Paris o región parisina	–	1	–	–	–	–
Seminario menor de provincia	8	2	9	2	13	4
Estudios superiores profanos						
Escuela de ingenieros	–	1	1	2	1	5
Facultad de ciencias	–	1	–	–	–	1
Facultad de derecho	–	4	–	–	1	1
Facultad de letras	3	7	6	6	5	7
Otros estudios	–	–	1	–	1	1
No	8	9	9	6	15	9
NR	1	–	–	–	–	–
Legión de honor						
No	4	4	10	7	17	17
Sí	8	18	7	7	6	7
Cruz de guerra						
No	11	10	14	10	20	18
Sí	1	12	3	4	3	6
Intervenciones en radio o TV						
Ni radio ni TV	11	13	12	9	19	13
Radio solamente	–	7	5	3	3	5
Radio y/o TV	1	2	–	2	1	6
Artículos y libros escritos						
Ni artículos ni libros	9	15	14	11	17	15
Artículos solamente	1	1	1	2	1	1
Libros	2	6	2	1	5	8
Comisiones del concilio						
Sin objeto	–	–	2	1	22	21
No	10	17	13	10	1	3
Sí	2	5	2	3	–	–
Presidencia de comisión episcopal						
No	9	8	12	10	18	15
Sí, antes de 1972	2	14	4	2	2	3
Sí, después de 1972	1	–	1	2	3	6

3. El total de las respuestas puede ser superior al total de los efectivos, ya que un sujeto pudo frecuentar varios tipos de establecimientos durante sus estudios secundarios. [Para orientarse en las jerarquías de los establecimientos de enseñanza y las disciplinas en Francia, se puede ver *Homo Academicus*, especialmente tablas y gráficos de los capítulos 2 y 3. N. de la T.]

Consejo permanente						
No	7	10	10	9	17	14
Sí, antes 72	5	12	6	5	–	3
Sí, después 72	–	–	1	–	6	7
Estudios en Roma						
No	7	12	9	9	14	18
Sí	4	10	8	4	9	6
NR	1	–	–	1	–	–
Pasaje por una parroquia						
Jamás	2	9	5	2	11	5
Menos de 5 años	1	7	5	5	7	9
5-9 años	2	3	3	4	3	3
10 años y +	6	3	4	3	2	7
NR	1	–	–	–	–	–
Funciones de docencia						
Ninguna	7	14	6	4	10	11
Profesor colegio religioso	–	2	3	3	2	6
Profesor seminario menor	4	2	3	1	–	1
Profesor semanario mayor	1	4	5	4	11	5
Profesor facultad católica	–	–	–	2	–	1
Dirección de seminario						
No	7	14	12	13	14	18
Director o superior seminario menor	2	3	2	1	1	–
Dirrector o superior seminario mayor	3	5	3	–	8	6
Paso por una organización nacional						
No	12	21	16	14	17	22
Sí	–	1	1	–	6	2
Desplazamientos en el curso de carrera						
Siempre misma diócesis	4	6	–	1	1	2
Cambio en la región	2	–	5	6	7	7
Cambio de región	5	9	8	3	10	12
Desplazamientos importantes	1	7	4	4	5	3
Acción católica						
No o poco	8	9	8	6	9	8
Medianamente	4	11	7	7	10	16
Sostén importante	–	2	2	1	4	–

Algunos indicadores de la evolución de la Iglesia

Hemos querido representar aquí un conjunto de indicadores que permiten medir el "estado de la Iglesia" y analizar su evolución desde 1945 y, en la medida de lo posible, desde comienzos de siglo. Haciendo esto, desearíamos romper con la visión parcial y falseada, que la mayor parte de los observadores han propuesto apoyándose sobre indicadores como la curva de ordenaciones sacerdotales o de bautismos.

Cada uno de los indicadores y su evolución en el tiempo toma su sentido únicamente en relación con el conjunto de afiliaciones o prácticas que se ofrecen a cada momento: así, la caída de las ordenaciones de sacerdotes no tiene el mismo sentido en los años 50, es decir, en un momento en que las partidas de sacerdotes son relativamente raras, donde el número de nuevos entrantes en las órdenes declina, pero aún muy débilmente, mientras que el número de profesores de privado se acrecienta sensiblemente, y en los años 60, cuando coincide con un acrecentamiento muy importante de partidas de sacerdotes, un fuerte descenso del número de profesiones de religiosos o de religiosas, y un acrecentamiento continuo del número de profesores laicos en la enseñanza católica. En cada momento existen vías de sustitución, el aumento de un movimiento como Vida Nueva viene a compensar la declinación de los scouts o de los militantes de la JEC (en vinculación sin duda con transformaciones de la estructura social).

Si el conjunto de los indicadores hace aparecer una declinación global de la Iglesia, sigue siendo verdad que, a través de los movimientos de laicos que surgen sucesivamente y conocen su apogeo en momentos diferentes, la Iglesia parece darse sin cesar nuevos medios para ejercer su acción de encuadramiento de los laicos: los Scouts de Francia, que aparecen en el país en 1920, pasan de ser alrededor de sesenta mil o setenta mil en 1936 a ser 215.000 en 1961 para volver a descender a 90.500 en 1978 y remontar muy ligeramente a continuación; la CAJ y la JACF, creadas en 1929 y 1933, están en pleno florecimiento en la década de 1950; la JEC, creada en 1929, atraviesa una serie de períodos de expansión y de crisis cíclicas; Vida Nueva, creado luego de la guerra, alcanza su máximo hacia 1968 y desciende constantemente después, etc. Lo más importante es sin duda el acrecentamiento continuo del número de laicos que ocupan puestos en la enseñanza católica pero también en la prensa o la edición, los secretariados de organizaciones nacionales, etc., es decir, el desarrollo continuo de esta especie de "clientela" cuyos intereses están ligados a los de la Iglesia (y en particular a los de la enseñanza privada).[4]

La crisis de las ordenaciones sacerdotales sigue siendo, sin embargo, uno de los indicadores más fiables estadísticamente y de los más significativos de la evolución del "estado de la Iglesia" en su conjunto y de su capacidad de reproducirse. Se observa desde el comienzo del siglo una fuerte caída de las ordenaciones, cuyo número pasa de 1733 en 1901 a 1518 en 1904 y 704 en 1914. Como muestra Dominique Julia, la ley de separación de la Iglesia y el Estado de 1905 no hace sino "consagrar el movimiento de laicización de la sociedad iniciado por la Revolución Francesa"; si la separación no es "causa primera" de la disminución de ordenaciones y más generalmente de la "descristianización", ella acelera sin embargo "el ritmo de la evolución iniciada", aunque más no fuera porque las familias campesinas comienzan a alejarse de la Iglesia que no puede ya proponer carreras asalariados para sus hijos.[5] La caída de las ordenaciones continúa luego durante la guerra de 1914-1918 (durante la cual se registra un número importante de muertes de seminaristas); pero

4. Analizaremos más en detalle ese fenómeno y los fundamentos nuevos del poder de la Iglesia.

5. D. Julia, "La crise des vocations. De la separation à Vatican II", *Études*, marzo de 1969, pp 378-396.

el número de ordenaciones se eleva desde 1.920 a 1.926 en parte porque las ordenaciones habían sido retardadas a causa de la guerra, luego decrece de nuevo desde 1.926 a 1.930 para acrecentarse de manera neta entre 1939 y 1938, aumento que se explica en parte por el desarrollo de movimientos católicos de jóvenes y por la política favorable de la Iglesia. A partir de 1939 se registra una nueva disminución, y justo después de la guerra un aumento debido a la vez a los retardos tomados por las ordenaciones durante la guerra y a la fuerte natalidad de 1919-1926, luego, a partir de 1948, una muy fuerte caída, que se acelera hacia 1965: se pasa de 646 ordenaciones en 1965 a 99 en 1977 y se asiste a un muy ligero aumento en 1978 y 1979.

La curva de profesiones perpetuas de religiosos (jesuitas y dominicos), globalmente parecida a la de las ordenaciones sacerdotales, sin embargo se distingue de ésta de manera sensible. El número de jesuitas sacerdotes "que hayan pronunciado sus últimos votos a título de una provincia de Francia o de un territorio de misión" sigue siendo relativamente constante (alrededor de cincuenta) a pesar de las fluctuaciones importantes, desde el comienzo del siglo hasta cerca de 1952, época en la cual se registra una ligera declinación de los efectivos, que se acentuará solamente a partir de 1960. En cuanto a los dominicos, conocen un acrecentamiento sensible luego de la caída debida a la guerra de 1914-1918, pero tienden a disminuir en los años 30, luego conocen un nuevo crecimiento después de la guerra de 1939-1945. La disminución se inicia desde 1949, es decir, más temprano que la de los jesuitas, pero es un poco menos pronunciada que la de los sacerdotes seculares. La evolución del número de religiosos contemplativos parece sensiblemente diferente de la de los jesuitas o de los dominicos, al menos para el último período: el estudio de la distribución de los benedictinos actualmente en función, según la fecha a la cual han hecho sus votos, evidencia, en efecto, un hueco de 1951 a 1954, pero una pirámide relativamente regular a partir de 1955, no pareciendo que los benedictinos hayan conocido la caída abrupta que se observa a continuación entre los jesuitas y los dominicos. Según la misma lógica, el número de novicias religiosas contemplativas ha decrecido mucho menos intensamente desde los años 50 que el número de novicias de "vida apostólica", y las religiosas de "vida apostólica" han dejado con mucha menor frecuencia sus órdenes que las contemplativas a partir de 1965.

Para comprender que la declinación del número de profesiones temporales o perpetuas de religiosas, comenzada en 1933-1937 según Albin Lucchini,[6] no se marque brutalmente sino más tarde que la del clero o incluso de los religiosos, es decir hacia 1965, hay que tomar en cuenta sin duda el efecto de la escolarización superior de las jóvenes, que ha sido un poco más tardío que el de los muchachos. El acceso a la enseñanza superior y la entrada en los seminarios o los conventos parecen seguir una evolución simétrica pero inversa y con un desplazamiento. El acrecentamiento muy fuerte del número de estudiantes en los años 60 ha sido seguido de una caída brutal del número de sacerdotes y luego de religiosos y religiosas y de un acrecentamiento del número de sacerdotes que dejaban sus puestos; del mismo modo el acrecentamiento más lento del número de los estudiantes en los años 70 está seguido de

6. A. Luchini, *Les religieuses en France (1973)*, París, Union des supérieures majeures de France, 1974.

un inicio de aumento del número de ordenaciones de sacerdotes o del número de novicios de "vida apostólica" a fines de los años 70, lo que no autoriza, evidentemente, a explicar la declinación de "vocaciones" de sacerdotes, religiosos y religiosas por el solo desarrollo de la enseñanza superior (se nota, asimismo, que una parte creciente de jóvenes seminaristas han hecho estudios superiores y que una fracción no despreciable han trabajado primero como profesores, como técnicos o en los servicios médico-sociales).[7] Seguramente habría que tener en cuenta también entre otros factores la evolución de la urbanización, la crisis del campesinado y más generalmente la evolución económica y social, así como la política y la historia propias y relativamente autónomas de la Iglesia. Podría ocurrir por ejemplo que la detención de la caída de las ordenaciones de sacerdotes durante 1958-1965, la expansión del scoutismo más o menos en el mismo período y sobre todo la lentificación del número de partidas de sacerdotes, al menos hasta 1961, estuvieran vinculados con el clima de euforia relativa que reinaba en el interior de la Iglesia con la preparación del Concilio, luego con el Concilio mismo y con el fin de la Guerra Fría.

La multiplicidad de factores explicativos, la diversidad de indicadores por donde pueden medirse sus efectos en el seno de la Iglesia, la autonomía del campo religioso y la duración estructural en la cual ella se expresa, todo contribuye a volver difícil la periodización y pone en guardia en todo caso contra la tentación de conferir un valor explicativo a las políticas de los diferentes pontificados.

Fuentes

Ordenación de sacerdotes. Se trata del número de sacerdotes del clero secular, ordenados cada año desde 1900 a 1979. Los datos provienen de padre Vigneron, *Histoire des crises du clergé français*, París, Téqui, 1976, para 1900 a 1969, y de *Radioscopie de l'Eglise de France. Les 30 dossiers des services d'information de l'épiscopat pour le voyage de Jean-Paul II*, París, Bayard-Presse, 1980, para 1970-1979.

Salida de sacerdotes seculares. Se refiere a la evolución del número de sacerdotes "que dejaron el sacerdocio" desde 1945. Los datos para el período 1945-1974 provienen de J. Potel, *Les prêtres séculiers en France. Évolution de 1965 a 1975*, París, Centurion, 1977, y para los años posteriores utilizamos estimaciones que nos fueron provistas por Julien Potel. Las estadísticas presentadas aquí subestiman el número de salidas de sacerdotes, a causa sobre todo de "dudas que subsisten acerca de la situación de ciertos sacerdotes" (J. Potel, *Les prêtres séculiers...*, p. 33) El número de las salidas revela, por otra parte, todo su sentido cuando se lo compara con el número de sacerdotes en actividad: una eventual disminución de las salidas podría de hecho ocultar una tasa real de salidas más elevada si el número total de los sacerdotes concernidos disminuye.

7. Véase sobre todo F. Boulard, "Qui est-vous? Jeunes ou adultes des centres ou groupes de formation. Quelques résultats d'une enquête nationale auprès des séminaristes", *Vocation* 173, 1976, y "L'enquête menée par Julien Potel à la demande du Service national es vocations auprès de 908 futurs prêtres et religieux ou religieuses", *Le Monde*, 27 de mayo de 1982.

Religiosos. No era posible retrazar la evolución del conjunto de los religiosos y *a fortiori* de las profesiones perpetuas desde el comienzo de siglo, ya que el primer censo del conjunto de los religiosos fue efectuado por la Unión de Superiores Mayores de Francia en 1957 y no abarcaba a todas las órdenes. Las investigaciones efectuadas por la Unión de Superiores Mayores de Francia en 1975 y 1980 son muchos más completas y dan indicaciones mucho más precisas pero solamente para ese último período.

Jesuitas. Se refiere al número de sacerdotes de la Compañía de Jesús que pronunciaron sus votos definitivos en una provincia de Francia o un territorio de misión, francés o extranjero (excluyendo a los hermanos coadjutores). Los datos inéditos que presentamos aquí nos han sido comunicados por el padre Virton quien los ha establecido a partir de registros de las cuatro provincias de Francia, modificadas en 1961 y fusionadas en una sola en 1976. Los sacerdotes jesuitas hacen sus últimos votos más tardíamente que los sacerdotes de muchas otras órdenes y congregaciones, lo que no deja de tener incidencia en la comparación sobre todo con el clero secular. Particularmente podría ocurrir que el desplazamiento entre el momento en que las ordenaciones sacerdotales comienza a declinar brutalmente y el momento en que las profesiones de los jesuitas siguen la misma evolución sea menos importante de lo que parece.

Dominicos. Se trata del número de profesiones solemnes de religiosos clérigos, pronunciadas en las tres provincias dominicas de París, Lyon, Toulouse, o en el marco de la Congregación de Santo Domingo para la educación de la juventud, disuelta en 1957 (a exclusión de los hermanos conversos o auxiliares). (Para la provincia de Toulouse en 1900-1919, se trata de profesiones temporales.) Los datos inéditos que presentamos aquí nos han sido provistos por el padre Duval para la provincia de París, el padre Levesque para la provincia de Lyon, el padre Montagnes para la provincia de Toulouse y el padre J. de Metz para la Congregación de Santo Domingo. Siendo pequeño el número anual de dominicos que hicieron su profesión solemne (oscila frecuentemente entre diez y treinta), hay que tener cuidado de toda tentativa de hacer interpretaciones demasiado precisas.

Benedictinos. Los datos concernientes a la distribución de los benedictinos en función en 1980 según la fecha en la cual hicieron su profesión provienen de la investigación realizada por la Unión de Superiores Mayores de Francia y no han sido reproducidos sobre el gráfico porque no se trata de una evolución año por año del número de nuevos ingresantes ni del número de aquellos que pronuncian votos.

Religiosas. Se refiere a la evolución del número de novicias desde 1950 (no de profesas temporales o de profesiones definitivas) de "vida apostólica" por una parte, contemplativas por otra. Los datos provienen de A. Luchini, *Les religieuses en France*, 1974; y para las novicias de "vida apostólica" en el caso de los últimos años, las estadísticas nos han sido comunicadas por la Unión de Superioras Mayores de Francia. No existen estadísticas recientes para las novicias contemplativas.

Profesores laicos de la enseñanza católica. Los datos conciernen el número de profesores laicos de enseñanza católica primaria y secundaria desde 1948-1949 (ense-

ñanza agrícola excluida) y provienen del estudio de F. Bonvin, "Systèmes d'encadrement et demandes des familles dans l' enseignement privé", Université de Paris V, 1980 (Thèse de doctorat de 3e cycle) que se apoya sobre las estadísticas de la Secretaría General de la Enseñanza Católica.

Scouts de Francia. Se trata de la evolución del número de adherentes desde 1946 y las cifras nos han sido comunicadas por el movimiento.

Vida Nueva. Se trata de la evolución del número de cotizantes de 1962 a 1980 y las cifras nos han sido comunicadas por el movimiento. Los efectivos para 1945 provienen de la obra *La vie nouvelle. Jalons pour une histoire 1945-1974.*

JAC-MRJC, JOC, JEC. Estos diferentes movimientos han tenido la amabilidad de facilitarnos el acceso a sus archivos. Pero no fue posible retrazar la evolución del número de sus adherentes o de sus militantes. Las variaciones según las épocas en la presentación que los movimientos dan de sí mismos (a partir de un número de cotizantes, de abonados, de militantes o de personas reunidas en un congreso, etc.) son demasiado importantes para que se pueda presentar una evolución incluso aproximativa de sus efectivos.

Tabla 3
Algunas propiedades de los "tecnócratas de Iglesia" y de los religiosos eminentes[8]

	Responsables de organismos nacionales n = 14	Jesuitas n = 16	Dominicos n = 19
Profesión del padre			
Agricultor	6	1	1
Obrero	1	–	–
Empleado	–	–	–
Cuadro medio	2	1	1
Artesano, comerciante	–	1	1
Propietario de tierras	–	–	1
Oficial	–	–	2
Cuadro superior, sector público	1	–	–
Profesor, profesión intelectual	1	2	–
Funcionario superior, sector privado	1	3	3
Ingeniero	–	2	2
Profesión liberal	1	4	2
Gran comerciante, industrial, administrador de sociedad	1	2	6

8. En ausencia de toda información publicada sobre las características sociales de los "tecnócratas de Iglesia" y de los religiosos, nos ha parecido útil entregar estos datos, muy imperfectos, que han podido reunirse mediante la encuesta directa o cercana a informantes y por la revisión minuciosa de diversos anuarios. Con evidencia segura en el caso de los "tecnócratas", la representatividad de la población retenida sigue siendo incierta en el caso de los religiosos

Lugar de nacimiento			
Paris-región parisina	1	4	8
> 1000.000 habitantes	1	3	2
20.000-99.000 habitantes	2	5	4
5.000-20.000 habitantes	3	2	1
< 5.000 habitantes	7	1	4
NR	–	1	–
Estudios secundarios[9]			
Liceo de provincia	1	2	1
Liceo de París, región parisina	1	1	7
Colegio privado de provincia	4	11	7
Colegio privado París-región parisina	–	4	7
Seminario menor	7	–	1
NR	1	1	–
Estudios superiores no religiosos			
No	6	3	6
Letras, filosofía, ciencias sociales	4	7	4
Facultad de ciencias	2	2	1
Medicina	–	–	1
Derecho	–	1	1
Escuela de ingenieros, prep.	1	2	1
Escuela superior de comercio, ciencias políticas	–	1	3
Escuela normal superior	–	–	1
Bellas artes	–	–	1
NR	1	–	–

Una vocación de teólogo

El padre Yves Congar, teólogo y dominico, ha nacido en Sedan en 1904, de una familia de la mediana burguesía provincial: su abuelo paterno había "montado una pequeña banca local" en Sedan y había "tenido bastante éxito"; su abuelo materno era comerciante de lanas; su padre había sucedido a su abuelo; su madre "trabajaba mucho" y "debió hacer frente a una situación financiera difícil en razón de la poca aptitud de [su] padre para gerenciar los negocios, a causa igualmente de su cautividad durante la guerra" (p. 26).[10] El padre Congar se distingue de los obispos, como la mayor parte de los teólogos y de los intelectuales de Iglesia –de los que se sabe que provienen más a menudo de la burguesía o de la aristocracia y que han hecho con mayor frecuencia estudios superiores–, por el hecho de provenir de un medio social y religiosamente un poco menos homogéneo o "cerrado" y de haber tenido

9. El total de respuestas puede ser superior al total de efectivos, pudiendo haber un mismo sujeto frecuentando varios tipos de establecimientos durantes sus estudios secundarios.

10. Estas indicaciones provienen de la obra *J. Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité*, París, Centurion, 1975.

muy temprano experiencias sociales un poco más diversificadas, contradictorias incluso, lo que sin duda le ha permitido adquirir disposiciones que preparan mejor al estudio, a la discusión y a la reflexión que a la gestión de una parroquia o a la administración de una diócesis.[11] Lo que impacta en esta experiencia social es una mezcla de proximidad y de distancia respecto de las cosas y los hombres de Iglesia; esto sobre todo si se lo compara con la inmersión total del oblato, consagrado muy temprano en el seminario menor, o a la impregnación difusa de la aristocracia habituada a frecuentar a los clérigos en la familia o en los colegios privados de la Compañía. En la familia del padre Congar "ninguna mojigatería, sino una vida cristiana seria, auténtica, sólida" (p. 15), una madre cuya influencia ha sido predominante, por el hecho de la cautividad de su padre, durante su infancia y su adolescencia y que unía "una vida muy activa a una intensa vida espiritual" (ella reunía a sus hijos el sábado en la tarde para leerles el Evangelio del día siguiente); un abuelo materno que no era "muy especialmente inclinado hacia los sacerdotes" y cuyo "nombre aparecía en la lista radical en el momento de las elecciones municipales" (p. 8) pero que vendía tejidos a las hermanas de caridad y era "venerado, mimado, amado por las hermanas de San Vicente de Paúl por su rectitud, por su bondad" (p. 9).

El padre Congar frecuenta el colegio municipal (y no un colegio privado) donde jamás su "fe de joven cristiano fue puesta en dificultad por [los] maestros que respetaban una sana laicidad" (p. 14). A los nueve años, el padre Congar quería ser médico; diseccionaba los conejos con los hijos de un médico, amigo de la familia y protestante. Entre sus camaradas, contaba además a protestantes y judíos que eran hijos de amigos de sus padres y creció en una "atmósfera pluralista". Mantenía con el hijo del pastor (que había ofrecido al párroco su templo para que celebrara allí los oficios católicos luego del incendio de la iglesia) "grandes discusiones teológicas, principalmente sobre la cuestión del sacrificio de la misa".

Conoció, hacia sus quince años, al abad Lallement, por entonces subdiácono, sacerdote de "gran cultura" a quien encontró más tarde como profesor del Instituto Católico de París y quien le aconsejó en octubre de 1919 entrar al seminario menor de Reims donde pasó sólo dos años "sin gran influencia sobre [su] vida" (p. 17). Las vacilaciones que conoce el padre Congar en el momento de entrar en un seminario mayor manifiestan bien la indeterminación relativa de su posición en el espacio social y religioso y las contradicciones que resultan de ello. Sacando las conclusiones de su rápido pasaje por el seminario menor, relata: "¿Qué iba yo a decidir? ¿Entrar al seminario mayor (provincial) con mis diecisiete o dieciocho camaradas que se destinaban al sacerdocio? Mi instinto, más que una reflexión madura, me incitaba a hacer otra cosa. Ciertos aspectos de la vida de sacerdote diocesano no me atraían, y además, había que tomar la sotana desde la entrada: ¡eso me repugnaba! Entro entonces al Seminario des Carmes, en París, para seguir los cursos del Instituto Católico" (p. 17). El padre Congar se queda tres años en el seminario de Car

11. La biografía del padre Daniélou, cuya madre había sido recibida primero en el concurso de agregación de letras en 1903 y que fue fundadora de instituciones católicas para jóvenes mujeres donde ponía el acento sobre "la formación del espíritu" más que sobre "la formación del carácter", cuyo padre pertenecía a una "familia indiferente" y había sido bautizado recién a los veinte años pero fue diputado de la derecha católica, después secretario de Estado de la Marina Mercante y de Asuntos Extranjeros, sería del mismo modo ejemplar.

mes, "el tiempo suficiente para cumplir el ciclo de los estudios de filosofía", obtiene su licencia de filosofía en la Sorbona en 1924 pero sin haber seguido allí los cursos. Alumno oficial de reserva, parte para hacer su servicio miliar, y es durante los seis meses de su permanencia en la guarnición en Alemania cuando se "precisa [su] vocación religiosa". Duda "interiormente" entre los benedictinos y los dominicos, "pero la atracción de la predicación fue determinante" (p. 23). Consulta sobre su permiso de liberación al abad Lallement, luego al padre Louis, por entonces provincial de los dominicos, "hombre notable", "amigo de los artistas, de los hombres de letras de su tiempo", que era "un director de conciencia, según la gran tradición, un hombre de Dios, dotado de una distinción y una soltura notable" (p. 23). Y ocho días después, en noviembre de 1925, entra con los dominicos. El itinerario intelectual y religioso que él inicia a continuación y que no trazaremos aquí, porque sin duda es más conocido y sería demasiado largo exponer, manifiesta bien esta mezcla constante de gran sumisión y de gran proximidad respecto de las autoridades de la Iglesia y al mismo tiempo de distancia prudente y a veces crítica. En el curso de esta entrevista con Jean Puyo, el padre Congar entrega también algunas indicaciones sobre las relaciones entre los teólogos y los obispos. Definiendo, en el ideal, al obispo como aquel "que, en el dominio más elevado, más noble, más amplio, es el padre espiritual, el jefe de todo un pueblo que quiere esta vida consagrada a Dios" (p. 208) y la función episcopal como "una de las más difíciles que existan, pero una de las más bellas, tal vez la más alta función entre todas" (p. 208), deja entrever, en algunas ocasiones, si no desconfianza, al menos una cierta distancia respecto de los obispos, franceses sobre todo. Es así que juzga "demasiado eclesiástico, carente de contundencia" –a diferencia del que había redactado el padre Chenu (p. 128)– el texto del mensaje al mundo preparado en el momento del concilio por algunos obispos reunidos en torno a los monseñores Guerry y Garrone. Indica que los obispos franceses, por su parte, han "utilizado muy poco a los teólogos, al menos al comienzo" (del concilio) y que son en efecto "poco teólogos", a falta de haber "pasado por las universidades como los alemanes o los belgas" (p. 139).

Intelectuales orgánicos e intelectuales críticos

"Hasta, digamos, hace una cuarentena de años, los teólogos tenían un rol asignado por la Iglesia, que era un rol ideológico de intelectuales de partido [...], justificar las intervenciones de la autoridad, normalizar el grupo definiendo la buena doctrina, formar a los clérigos según ésta. Y entonces, se les dejaba un margen de juego, como en todos los partidos, para búsquedas intelectuales, en la medida en que eso no viniera a romper nada. Un cierto número de teólogos, desde hacía largo tiempo, no correspondían más a esta definición, oponían resistencias, deseaban una evolución, preparaban esta evolución, hacían investigaciones fundamentales o incluso a veces aplicaciones actuales que les acarreaban sanciones [...]. En los alrededores del concilio, habría que insistir en su carácter de euforia en vinculación con la euforia internacional, el desarrollo, la distensión, así, en todo el concilio, ha habido una inversión de tendencia y la Iglesia ha deseado hacer un giro en ángulo agudo. Y no ha podido, por eso, hacer otra cosa que apoyarse sobre personas que han justificado ese movimiento y que eran teólogos disponibles: aquellos que habían preparado esta evolución deseándola, trabajando. Así, se ha dado un crédito considerable a

los teólogos en tanto que podían, a cambio del crédito que se les acordaba, justificar la evolución que se estaba por realizar [...]. Eso fueron de Lubac, Congar, Chenu, Liégé, incluso Küng, Rahner [...]. A los que habían trabajado en la renovación litúrgica, eclesiológica, ecuménica, misionera, se les acreditaba y, al mismo tiempo ellos justificaban, el viraje que se quería efectuar. Entonces, en ese momento, se les ha atribuido un poder considerable y se les ha dado, al mismo tiempo, una libertad considerable y en los años que han seguido han ocupado, en el campo religioso internacional, una posición superior a la de las autoridades eclesiásticas: una posición de vedettes, una posición de invitados que tenían auditorios de obispos, posición de personas a quienes se les pedía su opinión sobre los acontecimientos que se desarrollaban [...]. Una libertad de investigación muy grande que nos ha conducido a cuestionamientos, en particular respecto de una especie de fortificación ideológica de la Iglesia Católica con sus conceptos particulares que, en definitiva, son creación completamente fabricada en la historia [...]. Puesta en cuestión y liderazgo: he aquí cosas que podían marchar siempre y cuando no hubiera retorno de tendencia en la Iglesia Católica. Pero a partir del momento en que hay un cambio... [...]; la tendencia estaba ya presente al fin del pontificado de Pablo VI, y luego se acentuó a la vez por la presión de las oficinas romanas y por la personalidad misma del Papa en el nuevo pontificado [...]. Se quiere retomar el control sobre el grupo cristiano y, en particular, al clero. Lo que está en juego en la pelea es el clero, para poder retomar el control del grupo cristiano. Y los teólogos deben ser desacreditados, descartados de su rol de liderazgo, que orienta al clero de otro modo. Los procesos de teólogos, Küng, Schillebeckx, Pohier, se orientan a proteger al grupo cristiano contra cuestionamientos demasiado amplios [...] pero se refieren también, yo creo, a una cuestión de poder, que consiste en lograr recontrolar al clero evitando la influencia disolvente de la eclesiología no jerárquica o menos jerárquica que es la de estos teólogos" (teólogo).

La innovación impuesta

"Suele ocurrir que la renovación es lanzada sin pedagogía por un clero celoso que se fastidia. En una parroquia parisina, el párroco anuncia un día, sin tambor ni trompeta, en plena misa, que ese día él no hará la homilía, sino que los fieles deben distribuirse en pequeños grupos de seis para «intercambiar» sobre el Evangelio. La asistencia se mira, horrorizada: ¿discutir, allí mismo sin preparación, acerca de una parábola, con vecinos desconocidos? Imposible improvisar ese nuevo estilo de relación en una asamblea de hombres y mujeres habituados a protegerse detrás del anonimato. El clericalismo tiene decididamente mucho tiempo delante de sí. Algunos valientes, en las primeras filas, entablan un vago diálogo con el sacerdote. Para la mayoría, será el recuerdo de quince angustiosos minutos de silencio. El párroco, a quien se le pregunta a la salida de la misa si él no debería proceder por etapas, explica que él ha visto el método aplicado con éxito en la parroquia de un cura amigo. [...]

"Un día, cuenta Françoise Lucrot, animadora nacional de los «Silenciosos», mineros del norte, que han venido a verme a París, se les había quitado todo: los catecismos, una gran parte de las misas, todas las procesiones, ¡lo habían soportado todo! Pero he aquí que se quería también suprimir los bautismos de los niños. Ellos

dijeron: «¡Jamás! ¡Esta vez es demasiado!». A decir verdad, al comienzo no creyeron. Pero el responsable de los sacramentos de la diócesis de Arras les arrebató la ilusión: era exacto, e iban también a suprimir, les explicó doctamente el sacerdote, los casamientos religiosos y los entierros. Los mineros estaban consternados. Sin embargo, ¡son duros de cocinar! Pero el obispo de Arras y su banda están bien decididos a hacer tabla rasa de todo el pasado religioso de su diócesis."

La diversificación de la oferta de matrimonio

A propósito del matrimonio la Iglesia ha llevado más lejos la diversificación de la oferta de servicios: en primer lugar están las diferentes "clases" de casamientos –había hasta doce en ciertas parroquias,[12] con órgano o sin órgano, con una gran alfombra o sin alfombra, en el altar principal o en una capilla secundaria, con monaguillo o sin monaguillo–; luego las "declaraciones de intención" para "novios que viven su fe con exigencia", para "novios de «tradición cristiana»", para "novios bautizados, pero sin referencia explícita a la fe", etc., que los clérigos proponen a los candidatos al matrimonio, o aun el ceremonial mismo que puede, según los casos, comprender "una misa de matrimonio" o solamente "una pequeña bendición", una bendición seguida de una distribución de comunión o sin distribución de comunión, que puede en fin tomar la forma de una "celebración sacramental" o de una "celebración no sacramental", distinción tan fina que los observadores más advertidos temen que no sea clara para los profanos.[13]

A la lectura de los diferentes documentos que proponen indicaciones, consejos o directivas sobre los procedimientos de la antigua "interrogación canónica antes del matrimonio", sobre la manera de hacer llenar las "declaraciones de intención" a los candidatos al matrimonio, sobre la celebración misma del matrimonio o que examinan los casos difíciles –referidos al pasado– o dan ejemplos de ceremonias de matrimonio con sacramental, lo que surge más claramente es la preocupación constante de proponer servicios muy diferenciados, incluso personalizados, para responder a demandas muy diversificadas también; todo esto sin dejar un margen excesivo a la improvisación anárquica de los clérigos subalternos.

12. En Saint-Pothin en Lyon donde las "clases" fueron suprimidas desde 1955 luego de haber sido doce y luego cuatro, las clases daban la impresión de poder elegir el tipo de ceremonia. "Monseñor el párroco, decía una prometida algunos días antes de su boda, yo elijo el matrimonio de 10.000 francos"; E. Pin, *Pratique religieuse et clases sociales*, París, Spes, 1956, pp. 68-69.

13. "En ciertas celebraciones llamadas no sacramentales, se tiene a veces la impresión de que sólo el sacerdote tiene un conocimiento claro de lo que pasa realmente. El conjunto de los participantes, habituados a una liturgia sumisa a los cambios, no ven sino una celebración ligeramente diferente sin poder precisar más. Los novios mismos, a menudo desprovistos de nuestro lenguaje teológico, piensan que han tenido una ceremonia adaptada sin poder sin embargo aprehender la sutileza de la distinción entre sacramental y no sacramental"; P. Béguerie y R. Béraudy, "Problèmes actuels dans la pastorale du mariage en France", *La maison Dieu*, 127, 1976, p. 17.

Interrogación canónica antes del matrimonio

Estado libre de los futuros esposos

El párroco encargado de la interrogación debe adquirir una *entera certeza moral* del estado libre de los contrayentes. Nunca está permitido, incluso bajo pretexto de *regularizar* una unión ilegítima o de hacer cesar el escándalo, proceder al matrimonio antes de que el estado libre de los contrayentes sea establecido *de manera absolutamente cierta*.

Estado libre de contrayentes conocidos

Si los contrayentes son *personalmente* conocidos por el párroco, sobre todo desde la adolescencia, la investigación sin duda podrá ser llevada adelante de manera *sumaria*. Los elementos más habitualmente requeridos: actas de bautismo sin mención marginal de matrimonio, certificado de publicaciones fuera de la parroquia y, para los viudos, certificados de fallecimientos del primer cónyuge, son suficientes para dar fe del estado libre.

Estado libre de contrayentes poco o nada conocidos

Si se trata de *desconocidos*, sobre todo de nacionalidad *extranjera* (*trabajadores* con numerosos domicilios sucesivos –*inmigrantes* instalados hace poco– o *a fortiori vagi*[14] que no tengan ni domicilio ni cuasidomicilio aun diocesano), el párroco deberá actuar con una extrema prudencia y asegurarse rigurosamente de su estado libre...

(*Directoire pour les actes administratifs des sacrements à l'usage du clergé*, París, Bonne Presse-Felurus, 1956, pp. 94-95)

Declaraciones de intención

Posibilidades diversas

Un cierto número de fórmulas son propuestas a los pastores. Las tres primeras responden a las actitudes más corrientes respecto de la fe:

N° 1: contrayentes viviendo su fe con exigencia.

N° 2: contrayentes de "tradición cristiana".

N° 3: contrayentes sin referencia explícita a la fe.

14. Literalmente, en latín, "vagos". El término de aplicaba en el Medioevo a plebeyos que no tuvieran señor a quien responder ni tierras que cultivar y más tarde, entre los siglos XVII y XVIII, a aquellos que por diversas razones vagaban sin domicilio fijo en busca de alimentación y supervivencia en los bosques o las ciudades. Los ejemplos del texto de extranjeros e inmigrantes son suficientemente elocuentes para transferir su sentido en el contexto. [N. de la T.]

Se encontrará en la segunda parte del volumen (p. 84), otros ejemplos para situaciones menos habituales: matrimonio mixto, matrimonio de catecúmenos, etcétera.

Estas diferentes fórmulas afirman todas el acuerdo sobre las condiciones esenciales del matrimonio, pero su relación con la fe es expresada diferentemente y con la mayor veracidad posible según que sea más o menos vivida.

Se trata de proyectos a utilizar e incluso a adaptar según el nivel religioso de los contrayentes y no textos *ne varietur*.[15] El ideal sería elaborar con cada novia una fórmula personal que expresaría, en toda su verdad, el vínculo de la fe con los elementos constitutivos del compromiso del matrimonio, según los medios de expresión de cada uno [...]

A cada uno, la declaración que le conviene

Llegado el momento, cada contrayente establece con el sacerdote y firma un ejemplar separado de la declaración, aun cuando la fórmula fuese la misma para los dos. Cada contrayente es una persona responsable y goza de una personalidad jurídica distinta que el matrimonio no anula. Al finalizar el diálogo pastoral, el sacerdote que conoce bien a los dos novios será así capaz de proponer a cada uno y de adaptar con él la fórmula más adecuada a su actitud de fe. Normalmente no es adecuado dar a la pareja todo el abanico de fórmulas posibles pidiéndoles elegir. [...]

Fórmula 1: contrayentes que viven su fe con exigencia

En el día de mi matrimonio, comprometiéndome delante de todos, quiero con plena libertad y en presencia de Dios, crear con N. una verdadera comunidad de vida y de amor consagrada por Cristo, tal como la entiende la Iglesia Católica [...]

Yo me comprometo a hacer todo para que nuestro amor, que nos ha sido dado por Dios, crezca en fidelidad total y a ser para mi esposo/a un verdadero sostén [...]

Fórmula 2: Contrayentes de "tradición cristiana"

En el día de mi matrimonio, comprometiéndome delante de todos, quiero en plena libertad y en presencia de Dios, crear con N. una verdadera comunidad de vida y de amor, tal como la entiende la Iglesia católica en su fidelidad a Cristo [...]

Me comprometo a hacer todo para que nuestro amor crezca en fidelidad total, y a ser para mi esposo/a un verdadero sostén [...]

15. En latín en el original: "que no han de ser variados". [N. de la T.]

Fórmula 3: Contrayentes bautizados, pero sin referencia explícita a la fe

El día de mi matrimonio, comprometiéndome delante de todos, quiero en plena libertad crear con N. una verdadera comunidad de vida y de amor [...]

Me comprometo a hacer todo para que nuestro amor crezca en fidelidad total, y a ser para mi esposo/a un verdadero sostén...

(Comisión Episcopal de la familia, *Entretien pastoral en vue du mariage, directoire et commentaire officiels*, París, Centurion, 1970, pp. 37-44)

Celebraciones personalizadas

La celebración del matrimonio debe estar *en coherencia* con la fe de los contrayentes tal como ésta se ha manifestado en el curso de los encuentros. Sin pretender juzgar a las conciencias, sin embargo es posible avanzar que todos los matrimonios no maduran en la fe al mismo ritmo. En su realización, la celebración deberá tomar en cuenta esta situación. [...]

Ésta es la razón por la cual, sea cual fuere la forma, la celebración ganará siempre al ser *personalizada*. La flexibilidad que hemos adquirido en la organización de la liturgia será oportunamente aprovechada. Tenemos todo el interés en demandar a los contrayentes que hagan su propia elección de los textos, que compongan su oración de pareja, incluso que intervengan en algún momento dado. Pero también corresponde a los laicos –miembros de las familias, amigos– tener un rol de animación: lecturas de textos, composición de la Oración Universal, e incluso presentación de un testimonio. ¿No será deseable que familias que han participado en la preparación de un matrimonio formen, de una manera o de otra, parte de su celebración? [...]

(Comisión Diocesana de Pastoral Familiar, sacerdotes educadores de la fe en la pastoral del matrimonio, iglesia de Nantes, 20-22 de noviembre de 1975, pp. 320-321)

Ceremonia de un matrimonio no sacramental

I. Monición de acogida

C. y H., en el momento en que van a comprometerse uno con el otro para apoyarse durante la vida y fundar juntos un hogar, noso-

tros, los miembros de sus familias y sus amigos, queremos con nuestra presencia aquí esta tarde testimoniarles nuestro afecto y asegurarles nuestro sostén.

Ustedes quieren venir a realizar este compromiso delante de la comunidad cristiana reunida en esta iglesia, esencialmente para testimoniarse su reconocimiento. Ustedes están conscientes y felices de haber recibido de ella la herencia de los valores cristianos de los que ustedes viven hoy. Casándose delante de la comunidad cristiana ustedes quieren decirle al mismo tiempo su reconocimiento, su resolución de vivir su matrimonio en el respeto de esos valores cristianos.

Pero ya que, por el momento, Jesucristo no es para ustedes aquel en quien ponen incondicionalmente su fe, con toda honestidad, no han querido, al casarse, testimoniar su amor indefectible por la Iglesia; siendo sinceros con ustedes mismos no quieren portar un sacramento del que por el momento no desean asumir la significación.

Podríamos preguntarnos cuál es el sentido de esta ceremonia en la Iglesia si C. y H. no reciben el sacramento del matrimonio. Se nos podría decir que participamos a medias, que en el límite "hacemos creer" y que bordeamos la hipocresía. Yo les confieso que esta pregunta me ha hecho reflexionar mucho. Es verdad que C. y H. no creen en Jesucristo y en su Iglesia; pero es verdad también que hoy casándose quieren comprometerse de por vida con serenidad y mucha generosidad; es verdad también que quieren respetar los valores cristianos del amor, del perdón, de la acogida, de la apertura de espíritu; quieren continuar buscando a Dios; y además también y sobre todo quieren venir a decirnos todo esto sin ocultar nada, simplemente, humildemente.

Rehusar escucharlos esta tarde hubiera sido rechazarlos, rechazar todo lo que hay de bueno, de verdadero en su amor y en conciencia yo no podía hacerlo.

Acogerlos esta tarde no quiere decir "bendecir" lo que hacen en el sentido de una aprobación rápida y superficial como cuando se dice "bueno, bueno..." a alguien que nos molesta para desembarazarnos lo más rápido posible. [...]

Esta "monición de acogida" se sigue con la lectura de un pasaje del Evangelio y luego de una corta homilía, enseguida el "intercambio" de "consentimientos" y de alianzas. El sacerdote, en ocasión de una "ratificación" precisa en seguida: "Yo testimonio vuestro amor y la sinceridad de vuestro compromiso. Pero también soy testigo del hecho que vuestro matrimonio no es sacramental". Después de una oración, la ceremonia concluye con la "bendición de los esposos y de la asamblea". Si no fuera la preocupación constante del sacerdote la de recordar que este matrimonio es no sacramental, nada lo distinguiría de la mayor parte de las celebraciones sacramentales. (Documento entregado por el Centro de Preparación al Matrimonio,

describiendo una ceremonia real y que sirve también de instrumento de trabajo en un curso del Instituto Católico).

Tabla 4
La demanda de autogestión religiosa

Exponemos aquí dos opiniones acerca de los sermones.
En cada caso, decir si se está o no de acuerdo.[16]

	Agricultor, asalariado agrícola	Obrero	Artesano, comerciante	Empleado, cuadro medio	Cuadro superior, prof. liberal
Los fieles deberían poder plantear preguntas o dar su punto de vista al predicador					
De acuerdo	57	67	72	78	72
En desacuerdo	33	23	23	16	21
Sin opinión	10	10	5	6	7
Otras personas que los sacerdotes deberían tener la posibilidad de predicar en la Iglesia					
De acuerdo	39	42	33	51	54
En desacuerdo	50	49	58	42	36
Sin opinión	11	9	9	7	10
Se distingue a veces tres tipos de pastorales. En su opinión, qué tipo de pastoral hay que desarrollar y alentar prioritariamente					
Las comunidades cristianas geográficas, es decir, la parroquia.	50	49	57	45	48
Las comunidades cristianas de los medios de vida, es decir, la Acción Católica especializada.	11	9	6	9	8
Los pequeños grupos, las diversas formas de fraternidad, los equipos de búsqueda y compartir, etcétera.	11	21	17	27	31
No sabe	28	21	20	19	13
Si usted fuera a tener un niño próximamente, ¿lo haría bautizar?[17]					
Sí	99	92	93	90	84
No	1	8	4	7	13
Sin opinión	–	–	3	3	3
¿En qué momento lo haría bautizar?					
En los primeros meses de vida	89	92	91	84	89
Después de algunos años, a la edad de dos o tres.	2	1	6	3	–
En la edad del catecismo (siete a diez años)	2	–	1	3	2
Más tarde, con su consentimiento	4	3	1	8	8
No sabe	3	4	1	2	1

16. Sofres, *Attitudes religieuses et politiques des catholiques français*, DGRST, octubre-noviembre de 1977.

17. Sofres, 1973.

Entre los encuestados que se declaran católicos, los empleados y los cuadros medios son, con los cuadros superiores y los profesionales autónomos, los más inclinados a pronunciarse a favor de una religión desclericalizada, donde los fieles podrían dar su punto de vista o predicar, donde otras personas que los sacerdotes tendrían la posibilidad de predicar, donde las formas nuevas de comunidad religiosa, pequeños grupos, equipos de búsqueda y de compartir, serían alentados. Más refractarios a esas diferentes especies de innovación religiosa, los agricultores, los artesanos y los comerciantes permanecen más atados a la parroquia o a los movimientos de Acción Católica tradicionales.[18] Los empleados y los cuadros medios son también numerosos en rehusar los sacramentos, al menos en su forma antigua, y en decir por ejemplo que ellos no harían bautizar a sus hijos si tuvieran uno o en decir que no lo harían bautizar sino a la edad del catecismo o incluso más tarde, y con su consentimiento. Según la misma lógica, se observa en la misma encuesta que los empleados y los cuadros medios están entre los más favorables al matrimonio de los sacerdotes, a que hombres casados o mujeres puedan ser sacerdotes (los artesanos y comerciantes eran allí particularmente hostiles); del mismo modo, están entre los más numerosos en considerar normal que un sacerdote ejerza un oficio, o que un sacerdote sea militante sindical o político. Por el contrario, los cuadros superiores y los profesionales autónomos se muestran relativamente más conservadores para esas diferentes preguntas que comprometen más directamente no solamente su representación de los sacerdotes sino también su punto de vista sobre el orden religioso, político y moral. Son por su parte los más numerosos en aprobar a los obispos que habían declarado que el cristianismo y el marxismo eran totalmente opuestos y en pensar que en el conjunto de los sacerdotes están más bien a la izquierda (es decir, evidentemente, con relación a ellos), y los obispos más bien a la derecha.

La constitución de instituciones colegiadas

La autoridad de apariencia feudal de obispos designados por Roma y reinando sin partición sobre sus diócesis y en particular sobre "sus" sacerdotes y "sus" seminaristas ha cedido lugar a la autoridad "colegiada" del cuerpo episcopal que, reclutado por cooptación, tiende a confiar siempre más a una burocracia central que evoca un aparato de partido, el cuidado de reforzar la unidad del cuerpo, al mismo tiempo que controla o retomar los sectores amenazados por la emergencia de nuevos poderes (como los movimientos nacionales de Acción Católica) y también sin duda de prohibir la autonomía de los obispos con relación a la curia romana.[19] La

18. Los empleados y los cuadros medios son también los más frecuentes en acceder de hecho a la "autogestión religiosa". Se ha podido verificar que los cuadros medios, y en particular los miembros de servicios médico-sociales, y los empleados están más representados que los artesanos, los pequeños comerciantes o los agricultores entre los animadores de asambleas dominicales en ausencia de sacerdotes.

19. Un ejemplo particularmente significativo de ese esfuerzo de la jerarquía por controlar o retomar los organismos y las iniciativas que se le han escapado es provisto por la historia del Centro de Pastoral Litúrgica, creado en 1943 a iniciativa de los dominicos. A fines de los años 50, este organismo privado, desprovisto de todo mandato de la jerarquía, toma cada vez más

constitución de estructuras nacionales ha sido más lenta y más tardía en Francia que en otros países, en Alemania especialmente,[20] en parte, sobre todo al comienzo, porque fue frenada por Roma. Las asambleas episcopales que se reunieron en 1906 y 1907, poco después de la ley de separación de las Iglesias y del Estado, no fueron autorizadas en seguida por la Santa Sede, que juzgaba demasiado conciliadora la actitud del episcopado francés respecto del gobierno.[21] No es sino en 1919 cuando se crea, con el acuerdo de Roma, la Asamblea de Cardenales y Arzobispos (ACA). La ACA no tiene entonces "ni poder, ni autoridad vinculante. Se organiza en torno a intercambios de opiniones. Sin embargo [sus] declaraciones y [sus] resoluciones adquieren de hecho cierta fuerza moral".[22] Una de sus misiones principales será controlar y coordinar la actividad de movimientos de Acción Católica, en surgimiento desde fines de los años 20 (el consejo central de la Acción Católica será creado con este objetivo en 1931).

La constitución de organismos centrales y de un poder de tipo colegial se continúa luego de la Liberación pero lentamente y con titubeos. La secretaría del episcopado se crea en 1945; tiene al comienzo un rol de estudios, de vínculo con las órdenes religiosas, los poderes públicos, la prensa, y un rol de ejecución. La ACA permanece hasta 1966 como su instancia principal. Sin embargo, una asamblea plenaria del episcopado fue convocada en 1951, y tales reuniones se mantuvieron a continuación cada tres años. La asamblea de 1951 decide la creación de quince comisiones episcopales especializadas (del mundo rural, del mundo obrero, del clero, etc.) y encargadas entre otras cosas de controlar el conjunto de los organismos nacionales o de los movimientos de Acción Católica (cuyas secretarías tendían cada vez más a dar directivas sin informar al episcopado). En 1961 son creadas nueve regiones apostólicas y en 1962 la secretaría del episcopado, reorganizada y reforzada, se convierte en la secretaría general del episcopado.

Sin duda, es sólo a partir de 1966 cuando se puede hablar con fundamentos de un episcopado: el pasaje de un poder detentado principalmente por los cardenales y los arzobispos a un poder de tipo colegial ha sido facilitado por la disminución de la parte relativa de los herederos en el conjunto de los obispos o más bien por el proceso de homogeneización relativa del cuerpo episcopal que había precedido al concilio y será aún reforzado a continuación.

La conferencia episcopal es creada en 1966, en parte bajo el efecto del concilio que había convertido en obligatoria su constitución en todos los países. La ACA desaparece pero el consejo de los cardenales no deja de tener un rol menos importante, de arbitraje sobre todo. La asamblea plenaria del episcopado es, según los estatu-

---

importancia. En 1960 se realiza una reunión en la cual participaban sobre todo cuatro obispos y los miembros del comité directivo del Centro de Pastoral Litúrgica para estudiar la posibilidad de hacer de él un organismo *oficial*. Y en 1965 fue creado por la asamblea plenaria del episcopado y bajo la dependencia de la Comisión Episcopal de Liturgia el CPL.

20. Véase J. Gellard, "La conférence épiscopale française", *Pouvoirs*, 17, 1981, p. 95.

21. Sobre la constitución de la estructuras nacionales, véase sobre todo J. Sutter, "Analyse organigrammatique de l'Église de France", *Archives de sociologie des religions*, 31, 1971, pp 99-149, y J. Sutter, "Les mutations de l'Eglise de France", *Politique aujourd'hui*, 12, diciembre de 1970, pp. 33-74.

22. J. Sutter, "Analyse organigrammatique...", p. 106.

tos, el órgano ordinario de expresión de la conferencia episcopal, pero de hecho toma pocas decisiones y provee más bien "elementos de análisis". El consejo permanente que recibe la delegación de la asamblea plenaria y que es responsable frente a ella y frente a la secretaría general del episcopado ha ido reforzando constantemente su peso (la revisión de los estatutos de 1975 ha consagrado esta evolución). Los miembros del consejo permanente, que son obispos cooptados por sus pares en las diferentes regiones apostólicas, se reúnen todos los meses en París (y no todos los años en Lourdes como el conjunto de los obispos) en la sede de la secretaría del episcopado y toman a menudo las posiciones públicas más importantes, usando el poder de pesar sobre la prensa que detentan;[23] establecen el orden del día de la asamblea plenaria anual, nombran la mayor parte de los miembros permanentes nacionales, siendo las consultas al conjunto de los obispos de hecho completamente formales.[24] Los estatutos de 1975 además han institucionalizado el control por el presidente del consejo permanente de los documentos importantes que un comité o una comisión especializada se propone publicar (artículo 34); y un texto establecido por una comisión episcopal que no recibe el aval del consejo permanente queda en los archivos. Todo hace pensar que el poder central del consejo permanente y de la Secretaría General del episcopado, en el estado actual, no puede sino tender a reforzarse.[25] Los obispos parecen aventurarse a hacer declaraciones individuales sólo cuando se trata de problemas locales y las declaraciones comunes constituyen el instrumento de defensa del orden y del cuerpo que les parece más eficaz contra la constitución de nuevos poderes y en particular contra el poder de los sacerdotes o de los laicos.

23. Más aún que los miembros del consejo permanente, son sin duda las diferentes secretarías de la Secretaría General del episcopado las que detentan el mayor poder sobre la información. Uno de los secretarios adjuntos nos explicaba: *"Estamos en la encrucijada. Entonces, según que se dé una información, que no se la dé, que se dé continuidad o no continuidad, de hecho, tenemos... Pero quiero decir que es de hecho así, sin ver las cosas..."*.

24. Así cuando hay algunas nominaciones a la Secretaría General del episcopado para puestos de adjunto, el conjunto de los obispos reciben una carta preguntándoles sobre su acuerdo. *"Es un procedimiento obligatorio, pero es vacío porque se precisa: quien no responde, consiente. Entonces, es bien evidente que los tres cuartos de los obispos, cuando reciben cartas de pedidos de nominación de personas que no conocer, no van a responder. Es así como se realizan las nominaciones, es increíble"* (obispo, pequeña diócesis de provincia).

25. El desarrollo de estas estructuras colectivas no se produce sin suscitar reacciones incluso en el interior del episcopado, habituado sin embargo a medir sus dichos. Es así como el cardenal Gouyon solicitaba que se "conceda a los obispos la posibilidad de separarse del abrazo que amenaza con reducirlos a silencio"; cardenal Gouyon, "Les relacions entre le diocèse et la Conférence épiscopale", *L'année canonique*, XII, p. 23, citado por J. Gellard, "La conférence épiscopale...".

El lenguaje de la comunión y de la comunicación

Dos movimientos de laicos, muy alejados en el espacio social, el Movimiento de Laicos del Personal de Iglesia, que agrupa a sacristanes, monaguillos, secretarias, pequeños burgueses en declinación surgidos de familias católicas tradicionales; Nómadas y Fieles, representantes típicos de la pequeña burguesía nueva, dotados de capital cultural, y sin embargo el mismo lenguaje del diálogo, de la fraternidad, de la convivialidad, el mismo gusto por la metáfora ("construir juntos", "tejer lazos", "construir con material noble", etcétera).

"El sacerdocio católico, por su parte, ha sido un gran consumidor de sesiones de dinámica de grupo, de fines de semana y de debates o de coloquios y jornadas de estudio sobre las formas nuevas de gestión psicológica o psicosociológica de las relaciones sociales, orientaciones que, en su versión francesa, parecen haber sido profundamente penetradas de valores católicos. El centro cultural des Fontaines en Chantilly constituye uno de los principales centros de encuentro "abierto a las diversas actividades de educación permanente"; animado por un equipo compuesto por religiosos, religiosas y laicos, acoge "a numerosos grupos" y "organiza sesiones, coloquios, fines de semana, retiros sobre diversos temas". (Extraído del prospecto de presentación)

Trait d'union[26]
Creamos en el futuro...
¡A construir juntos!

He aquí, en fin, los textos esperados desde hace tres años, referidos al personal laico en servicio de la Iglesia.

Es un gran paso adelante en la historia de la Iglesia de Francia. Monseñor Cuminal, en su carta de introducción, nos muestra el objetivo y la dimensión de estos documentos. Leámoslos atentamente.

La búsqueda fue larga, y a menudo ustedes nos han manifestado su impaciencia. Ya no pensemos en eso y volvámonos resueltamente hacia el trabajo que nos queda por cumplir, cada uno en su diócesis:

- *Estudio de estos textos*; háganse ayudar, si es necesario, para asimilarlos mejor.
- *Concertación* cuando se puedan reunir.

26. Significativamente, el nombre francés de la asociación (la expresión *trait-d'union*) refiere a la grafía (un guión corto) que la lengua utiliza para distinguir y a la vez unir dos términos cuyo sentido debe ser interpretado como una unidad, en expresiones como "*prêt-à-porter*"; "*c'est-à-dire*", o en nombres compuestos *Jean-Claude, Saint-Martin*, etc. [N. de la T.]

- *Diálogo* con sus empleadores; una confrontación leal vale más que una situación que se degrada lentamente o que un sentimiento de injusticia que roe y "pudre" toda relación fraterna.
- *Clarificación* de situaciones muy diversas.
- *Armonización* en la diócesis, pero también poco a poco en el plano nacional.
- *Solidaridad* a mantener con las categorías que no han podido ser tomadas en cuenta en esta primera etapa; por ejemplo, los asistentes pastorales, los catequistas, los agentes de pastoral.
- *Vínculos* con el agrupamiento de personal laico, cuyos miembros de la oficina están a su disposición a la menor llamada.
- *Deber de informarse*, en fin, tanto para empleadores como asalariados...

(*Trait d'union*, 20, 2º trimestre 1979, revista editada por el Movimiento de los Laicos del Personal de Iglesia)

Les Fontaines, Chantilly Programa 1980

IRFOS Chantilly
Instituto de Investigación y de Formación Socioeconómica y Cultural (departamento de Chantilly)

Las sesiones y fines de semana de esta página comienzan a las 9.30 y acaban a las 17 horas.

Sabiduría-cuerpo-armonía

***Hara*, centro vital del hombre**
Philippe Guyard, colaborador de K. Gral. Durckheim
1. Iniciación a la práctica del *Hara*
Sábado 19 abril-martes 22 (principiantes)
2. *Zazen* y práctica del *Hara:* sábado 12 julio-mayo 16 (practicantes regulares)

Presencia al propio cuerpo, conocimiento de sí
Marc Bitterlin, kinesioterapeuta
Marie-Jo Boiteux-Bitterlin, psicoterapeuta
Profesores de yoga (fny)
Jueves 1 de mayo-domingo 4
Sensibilización al yoga y a algunas técnicas simples de do-in, de masaje, de relajación, reflexión sobre el espíritu que puede animarlas.

Peregrino-bailarín
Michaëlle, autor de *Yoga y oración*
Sábado 24 mayo-lunes 26
El gesto, el movimiento y... la danza, asunto de especialistas y "El peregrino-bailarín" o proceso, recreación, ¿compromiso del hombre consigo mismo?

Personalidad y relaciones humanas
Padre R.H.
Pierre Latour

¿QUIÉN SOY? Conocimiento de sí, sesión A (seis días)
Lunes 3 de diciembre de 1979-sábado 8 o lunes 14 de enero-sábado 19 o lunes 7 de julio-sábado 12.
En tres fines de semana: 15-16 noviembre, 29-30 noviembre y 13-14 diciembre.
A partir de ejercicios personales y de intercambios, conocerse mejor y encontrar la vía para alcanzar relaciones más armoniosas consigo mismo y los demás.

CONDUCIR LA PROPIA VIDA
Conocimiento de sí, sesión B (seis días)
Lunes 21 de abril-sábado 26 o lunes 6 de octubre-sábado 11.
Aprender a reaccionar a las dificultades y a progresar en la solidez del ser.

RELACIONES AFECTIVAS (cinco días)
Lunes 27 de octubre-viernes 31.
Facilitar para cada uno el conocimiento de su propia afectividad y señalar el camino de un desarrollo feliz de las capacidades de amar.

CUERPO Y PERSONALIDAD (5 días)
Lunes 19 de mayo-viernes 23 o sábado 26 de julio-miércoles 30.
Percibir la interacción cuerpo-ser en un proceso hacia la armonía.

ENCONTRAR A DIOS (5 días)
Lunes 1 de septiembre-viernes 5.
Esta sesión se dirige a las personas que aceptan compartir lo que ellas han vivido en su encuentro con el Señor.

"Nómadas y fieles"

Sepamos, entonces, enfrentar las diversas amenazas de encallamiento. Conocemos la precariedad de los lugares de libertad frente a las instituciones establecidas, el peso de los hábitos. Por su estatuto, el lugar de libertad está condenado al nomadismo. No se trata de construir con material noble.

Ésta es la razón por la cual formulamos tres llamados:

1. Primero, hacia todos los grupos y lugares que se arriesgan a una experiencia parecida. ¿Es posible tejer lazos, comunicarnos, unos con otros, nuestras experiencias, nuestras alegrías y nuestros fracasos? El intercambio de llamadas telefónicas, cartas, documentos, invitaciones a encuentros comunes, puede comenzar a crear lazos.
2. A continuación, a todas las mujeres y a todos los hombres que, aislados, encuentran en este texto un eco a su propio grito: nos proponemos asegurar el rol de "buzón de cartas" a fin de permitir a las personas de una misma ciudad o de una misma región que se hayan hecho conocer encontrarse y ser –a su manera y según su estilo– creadores de un lugar de libertad y de convivialidad. Durante el período de verano, algunos de nosotros ofreceremos "refugios" sobre las rutas de vacaciones para provocar encuentros.
3. En fin, a las comunidades cristianas que se sienten diferentes de nosotros por su origen, su pensamiento, su acción: ¿es posible encontrar entre nosotros un lugar de confrontación?

Entonces, vivamos, seamos libres, y la Iglesia nos será dada por añadidura porque ella no es un sistema sino un don de Dios.

Marzo de 1977

Nómades y Fieles es el nombre tomado a partir de 1977 por la corriente de la capellanía catecumenal creada por educadores cristianos de jóvenes de la enseñanza pública que habían publicado en 1973 un manifiesto, "Con los niños y los jóvenes, tomar tiempo para vivir, a fin de creer".

El arte del eufemismo[27]

El eufemismo, que permite nombrar lo innombrable, pensar lo impensable, tiene por contrapartida la risa de denegación que acompaña las "confesiones" más "escandalosas".

27. Sobre este tema y a partir del mismo material de campo, en una versión muy posterior y más elaborada, véase *Razones prácticas*, cap. 6.

Las negaciones explícitas[28]

A propósito de la remuneración de los sacerdotes

"El sacerdote no recibe salario [...]. Pienso que es importante [tenerlo en cuenta] porque quien dice salario, dice asalariado y el sacerdote no es un asalariado. Entre el sacerdote y el obispo hay un contrato si se quiere, pero un contrato sui géneris, un contrato completamente especial, que no es un contrato de alquiler de servicios de empleador a empleado [...]. No se puede decir que hay un salario [...], no se puede decir honorarios, sino un poco hablar de retribución si usted quiere, es decir, de hacerse cargo por parte del obispo [...]. El sacerdote se ha comprometido, él mismo, a servir a la Iglesia toda su vida y, en intercambio, el obispo se compromete, por su parte, a proveer a sus necesidades [...]. Entonces, se puede hablar de retribución, si usted quiere, en un sentido muy amplio, pero yo diría entre comillas, pero nada de salario... nada de salario."

A propósito de las carreras de los obispos

"No nos gusta mucho el término de promoción, más bien digamos reconocimiento."

A propósito de la mayor o menor importancia de las diferentes diócesis

"Yo creo que hay una noción que es clara, es que no se razona jamás así (en términos de importancia) en el lenguaje corriente. Jamás he escuchado en reuniones de trabajo o de instancias oficiales emplear esa palabra de importancia (importante o poco importante). No es para nada una palabra del lenguaje [...]. La diócesis de Créteil es una diócesis que se llama entre comillas una diócesis «pobre» porque la tasa de práctica religiosa es muy baja [...]. Cuando se dice pobre o rica, en nuestro lenguaje, no quiere en ningún modo decir que hay o que no hay dinero [...]. Entonces cuando se habla de diócesis ricas o pobres, es desde el punto de vista de la vitalidad cristiana o al menos de lo que se aprehende... o en hombres o en instituciones [...] (Meaux y Chartres), en mi lenguaje, en fin, en el lenguaje de nuestra tribu (risas) son diócesis pobres."

A propósito de las fraternidades del padre de Foucauld

"Existe entre nosotros... ¡en fin! Entre nosotros, no se trata de una mafia, no es la Compañía del Santo Sacramento (risas)."

A propósito de los clérigos dirigidos hacia una asociación de ayuda médico-psicológica

"Entonces, esto me ha valido por parte de no pocos de mis hermanos, religiosos o no, frente a casos (de seminaristas, de sacerdotes, de religiosos) donde se sentían perdidos, que me envíen sus... (risas), no quiero decir clientes, en fin... y yo me encontré con personas en curso de psicoanálisis o personas así."

28. Estas frases y los dos largos extractos de entrevistas que siguen provienen de entrevistas realizadas a responsables de organismos centrales de coordinación de la Iglesia.

A propósito de reuniones de oración de laicos

"Esto no es una misa, no hay eucaristía, sino una celebración; no es sin sacerdote sino en ausencia del sacerdote (porque el sacerdote está presente de cierto modo)."

A propósito de la organización de la enseñanza privada

"Los responsables, en Bélgica se los llamaría el poder organizador, pero en Francia, se tiene temor de la palabra «poder»... De hecho son el lugar privilegiado donde se encuentran a la vez el poder pedagógico y el poder de orientación".

La mejor palabra

"Existe actualmente un problema evocado respecto de un teólogo [...]. Él fue invitado a eh... (silencio) ponerse en relación con la Oficina Doctrinal, e incluso a participar en una sesión de la Oficina, para que se le pueda plantear preguntas y que él se pueda explicar [...]. Él dijo: «Yo no quiero ir». Esto no asume al problema; haría falta que se encontraran soluciones [...]. Con el padre Vimort, usted está al corriente de la manera como eso ocurrió [...]; en efecto, creo que es la mejor manera, yo iba a decir el mejor procedimiento, pero la palabra procedimiento es (risa) ella misma un poco sospechosa, es la mejor manera de proceder. El padre Vimort publicó un libro *Je ne crois plus comme avant* sobre el cual, en efecto, podía tenerse muchas reservas. En Lyon, ya que es un sacerdote de Lyon, el arzobispo de Lyon independientemente del hecho de que él sea miembro de la Oficina de Estudios Doctrinales, ha hecho una puesta a punto local luego de haberse encontrado con él, luego que se escribieron, se hablaron, se... que ellos hayan intercambiado con los.... (silencio) en fin con los intermediarios. Y luego la cuestión es enfrentada por la Oficina de Estudios Doctrinales que comienza a trabajar sobre la cuestión, que demanda al padre Vimort venir a entrevistarse (yo creo que es la mejor palabra, no se viene a explicarse). Nosotros hemos leído su libro, y él nos plantea preguntas. Nos gustaría saber: 1) por qué usted emprendió la redacción de esta obra. 2) cómo ha hecho para alcanzar sus objetivos, y 3) ¿es que usted quiere reconocer que las preguntas que nos ponemos a su respecto son verdaderas preguntas y es que usted piensa que hay algún reajuste que hacer?

"[...] Ocurrió que (silencio) se trata, yo pienso en la cristología, no ha habido como (silencio) «comparición», entre comillas, en fin, algunas «advertencias», segundas comillas, frente a la Oficina Doctrinal que no puede de ningún modo erigirse en tribunal; es un espacio de reflexión. Pero la pregunta fue evocada en un encuentro con los representantes de las facultades de teología [...].

"[...] La Oficina de Estudios Doctrinales se llamaba Oficina de Estudios Doctrinales y Pastorales, que es una mala distinción que hemos combatido desde hace tiempo [...] Se encontraba un poco paralizada por dos razones, la primera era la del número muy alto de miembros que entorpecía mucho el trabajo, en segundo lugar (silencio) el temor, la aprehensión que producía en el conjunto de la Iglesia de Francia y entre los obispos por la comparación que se hacía infaltablemente entre una Oficina Doctrinal y el Santo Oficio de Roma. Y yo no sé mucho por qué pero la palabra doctrinal eh... tiene mala prensa. Y si se hubiera podido cambiar ese vocabulario, hubiera pensado que era preferible [...]. Yo hubiera puesto [la palabra] teo-

lógico [en lugar de] [...] Yo no veo por qué así sería menos serio que doctrinal. Pero, vea, teológico no siempre tiene buena prensa tampoco (silencio), los teólogos son tomados por embrolladores, en fin (largo silencio), sí, en fin, pero doctrinal suena a represivo (silencio). Y se piensa así que la Oficina Doctrinal es una especie de (silencio)... como de GPU,[29] en fin, de tribunal secreto que actúa siguiendo delaciones que recibe y que manipula en la sombra golpes y que tiene víctimas. Yo diría que si la imagen de marca de la Oficina Doctrinal desde algunos años ha mejorado, es porque hay un funcionamiento más flexible y sobre todo más discreto, y que se las ha arreglado para no producir mártires.

"Las ordenaciones... es un ritual. Ese ritual ha sido traducido seriamente y ha sido transmitido a Roma para la aprobación, como se hace siempre (silencio). Y aquí, ha habido dificultades porque el Papa, que era Pablo VI, se había reservado, personalmente, la aprobación de las fórmulas sacramentales [...]. [Para la ordenación del obispo, se dice] «Ahora, Señor, expande sobre el que Tú has elegido la fuerza que viene de ti, el espíritu que constituye a los jefes, el espíritu que Tú has dado a tu hijo bienamado Jesucristo [...]». He aquí la frase litúrgica (silencio). El Papa quería que la traducción francesa fuera eh... muy próxima al texto latino [...]. No se quería: «El espíritu que constituye a los jefes». Era el grupo de trabajo que se ocupaba del ritual. El Papa, él mismo, había puesto esto porque era una traducción del latín *spiritus principalis*. Nosotros... se decía que en francés «el espíritu que constituye a los jefes», el jefe, se piensa ante todo en los jefes de Estado, y no inmediatamente en un pastor de una Iglesia particular [...]. He aquí el género de (silencio) dificultades que se puede tener con Roma [...]. No ha habido arreglo posible: no, eso, él lo quería [...]. Él ha cedido (silencio) eh... en algunos otros [puntos], yo no tengo evidentemente en la cabeza los diferentes episodios (largo silencio), no sé más exactamente. Sé que ha habido arreglos con relación al texto que él mismo proponía [...].

"Ha habido dificultades eh... para otra fórmula sacramental; pero esto no era tan importante para el Papa, era en Canadá. Era la fórmula para la confirmación (silencio) porque hacía falta que la fórmula sea idéntica, que el texto fuera idéntico en francés de un país al otro, y se había traducido lo más literalmente posible el latín: «Recibe la marca del Espíritu Santo que se te ha dado» [...]. Eh... (silencio) Canadá no ha podido aceptar esta fórmula, porque allá el término «marca» es únicamente una expresión comercial (silencio). Así, esto hubiera significado vanalizar el texto más que emplearlo. Entonces, ha sido necesario encontrar otra cosa (silencio). Finalmente se ha adoptado ese texto que no es famoso: «Seas marcado por el Espíritu Santo, el don de Dios». Usted, vea, es verdad, uno se pierde en las sutilezas (risas)."

29. Policía política encargada de la seguridad del Estado soviético entre 1922 y 1934. [N. de la T.]

No diga	**Diga**
directivas	indicaciones
directorio	texto de referencia
investigación canónica previa al matrimonio	entrevista previa al matrimonio
los padres tienen el *grave deber* de hacer bautizar a sus hijos siendo pequeños	Los padres *son llamados* a hacer bautizar a sus hijos siendo pequeños. La práctica constante y fundada de la Iglesia *solicita* a las familias cristianas a hacer bautizar a sus hijos pequeños.
parroquia	asamblea de creyentes comunidad cristiana
misa	eucaristía
misa sin sacerdote	asamblea dominical en ausencia de sacerdote
sermón	homilía
comunión solemne	profesión de fe fiesta de la fe
confesión	sacramento de la penitencia sacramento de la reconciliación
catecismo	curso de enseñanza religiosa catequesis
hora de catecismo	hora de llamada a la fe
catequista	animador catequético catequeta
extremaunción	sacramento de la unción de los enfermos
monseñor (a un obispo)	padre
obispado	centro diocesano
consagración de obispo	consagración episcopal ordenación episcopal
breviario	*liturgia horarum*
La vie catholique	*La vie*
Acción Católica	apostolado de los laicos
reconquista del mundo obrero a Jesucristo (en la JOC)	testimonio y solidaridad
Etc.	

Crónica diocesana

Monseñor Lallier
Sesquicentenario del arzobispado de Besançon

El cronista de 1966, si está atento a la evolución del vocabulario y a la sensibilidad de los lectores para todo lo que concierne a la vida de la Iglesia, se siente molesto al encontrar estas primeras palabras, es decir, el título mismo de esta crónica.

"Entronización" es una palabra abstracta, un poco gloriosa. Tanto si la sede episcopal está llamada hace poco a convertirse en una "cátedra", como a buscar en seguida en otra dirección.

"Entrada solemne" vuelve un poco solemne justamente, en un tiempo que pretende separarse de todo triunfalismo y para ceremonias que han querido cuidarse de todo fasto intempestivo.

"Toma de posesión" es un término canónico y, si se quiere ser preciso, se aplica a la ceremonia que se ha desarrollado delante del Capítulo metropolitano, el jueves 20 de octubre, cuando monseñor Lavalette, delegado por monseñor el arzobispo a este efecto, ha presentado al Capítulo las Bulas pontificales de nominación de monseñor Lallier al arzobispado de Besançon, y ha sido conducido, en su lugar y posición, al altar y al «trono» episcopal de la catedral de San Juan.

[...] Entonces, digamos simplemente que monseñor Marc Lallier dejó definitivamente Marsella donde era arzobispo desde 1956, para tomar personalmente a su cargo la diócesis de Besançon. A partir de allí él es, entre nosotros, pastor, jefe y padre, en la sucesión de ciento quince arzobispos que han sido nuestros padres en la fe desde la evangelización de la Séquanie por los santos Ferréol y Ferjeux.

(*Le voix diocésaine de Besançon*, 25, 3 de noviembre de 1966, pp. 398-399)

Anexo

Las fuentes

Como los estudios consagrados al episcopado para el período contemporáneo pecaban principalmente de insuficiencia en la información que movilizaban, hemos querido proceder a una recolección metódica y sistemática del conjunto de las informaciones que existían en estado disperso en publicaciones diversas o en archivos de diferentes instituciones, a propósito de los obispos (auxiliares y coadjutores incluidos) en función en 1972 (departamentos y territorios de ultramar excluidos) y, también, para las necesidades de la comparación, en 1932 y en 1952 o nombrados entre 1972 y 1980.[30] Hemos revisado también las carpetas existentes, para cada uno de los obispos, en la biblioteca de Bayard-Presse y el servicio de documentación de la Secretaría General del episcopado, que reúne recortes de prensa (prensa religiosa o no religiosa, nacional o local), noticias biográficas preparadas a propósito para la nominación del obispo en su primer puesto, bastante frecuentemente también el número de *La Semaine religieuse* de la diócesis relatando en detalle, al menos hasta fin de los años 60, la ceremonia de consagración, las personalidades presentes, los discursos pronunciados en la ocasión (que encierran numerosas precisiones sobre las actividades anteriores del nuevo obispo, sobre su *cursus* escolar y su medio familiar) y finalmente las referencias a las emisiones de radio o de televisión en las cuales participaron los obispos. Esas carpetas no son ni exhaustivas ni sistemáticas, sobre todo en lo que se refiere a la prensa regional (sin embargo, particularmente precisas) y varían en importancia en función de la notoriedad de los obispos. Hemos podido obtener de uno de los responsables las carpetas "confidenciales" retenidas por la Nunciatura, que él mismo buscó a pedido nuestro, un cierto número de informaciones precisas concernientes a los diplomas y las carreras de algunos obispos para los cuales disponíamos de datos incompletos.

Existen relativamente pocas obras que provean informaciones precisas sobre la trayectoria familiar, escolar y profesional de los obispos que, por su parte, entregan más gustosos informaciones sobre su "oficio" de obispo (sobre una de sus "jornadas" por ejemplo) o sobre las "prioridades de Iglesia", que sobre su propia historia o la

30. Sólo para hacer memoria, recordaremos aquí, en el orden cronológico de su aparición, los estudios consagrados al modo de reclutamiento y a las características sociales del episcopado de 1950 a 1981: L'épiscopat en France, *Informations catholiques internationales*, 15 de abril de 1957, pp. 15-22; J. Blanc, "Qui sont nos évêques?", *La Croix*, 17 de agosto de 1962; "Regards su l'épiscopat française", *Informations catholiques internationales*, 179, 1 de noviembre de 1962, pp. 25-35; E. Poulat, "Le catholicisme français et son personnel dirigeant", *Archives de sociologie des religions*, 19, 1965, pp. 117-124, retomado bajo el título "L'épiscopat français à la veille du Concile", en E. Poulat, *Une Eglise ébranlé*, Tournai, Casterman, 1980; E. Milcent, "L'Épiscopat entre deux papes. Après l'Assemblée de Lourdes, 1979", *Informations catholiques internationales*, 545, 15 de diciembre de 1979, pp. 23-25; A. Woodrow, "Comment devient-on évêque?", *Le Monde*, 11 de marzo de 1980, p. 17; B. Jouanno, "Les évêques en France", *Chrétiens ensemble*, noviembre de 1980, pp. 21-28; J. L. Harouel, "Comment on devient évêque", *Pouvoirs*, 17, 1981, pp. 111-118.

historia de sus familias. Para los obispos en función en 1972, hemos encontrado sin embargo indicaciones más o menos precisas en las obras siguientes: G. Béjot, *Un évêque à l'école de la JOC*, París, Ed. Ouvrières, 1978 (entrevistas con Étienne Gau); Y. y M. de Gentil-Baichis interrogando a monseñor Jean Bernard, *Mon métier d'évêque*, París, Centurion, 1979; H. Derouet, obispo de Sées, *Journal d'un évêque. Pour un surcroît d'espérance*, Préface de monseñor Etchegaray, Mulhouse, Salvador, 1980; M. Leonard interroga a monseñor Léon-Arthur Elchingfer, *La liverté d'un évêque*, París, Centurion, 1976; cardenal Marty, *Chronique vécue de l'Église de France*, París, Centurion, 1980 (entrevistas con Jean Bourdarias); J. Duquesne interroga a monseñor Matagrin, *Un nouveau temps pour l'Église*, París, Centurion, 1973; G.M. Riobé, *La liberté du Christ*, entrevista con Olivier Clément, París, Stock-Cerf, 1974 y G. M. Riobé, *La passion de l'Évangile*, París, Cerf, 1978; y finalmente las entrevistas con monseñor Riobé y monseñor Saudreau que son reportadas en la obra de J. Puyo, *Voyage à l'intérieur de l'Église catholique*, París, Stock, 1977, pp. 65-72 y 137-154. Las biografías de obispos son muy raras. Para el período reciente se puede citar solamente J.F. Six, *Guy-Marie Riobé, évêque et prophète*, París, Seuil, 1982.

Para las declaraciones, las intervenciones, los discursos de los obispos, hemos consultado sobre todo dos recopilaciones: *Évêques de France. L'Église et vous*, Prólogo de R. Berthier, Prefacio de J. Carlier, Posfacio de J. Bourdarias, París, Fayard-RTL-Paris-Match, 1969 (que presenta extractos de respuestas de los obispos a los auditores de la emisora radiofónica RTL en ocasión de la emisión: *Un évêque vous répond*, que se llevó a cabo desde octubre 1968 a febrero 1969); *Les évêques français prennent position. La société, la civilisation, l'économie, les pouvoirs public, le socialisme, la politique*, dossier presentado por padre Toulat, París, Centurion, 1972 (que constituye una recopilación de declaraciones o de intervenciones de los obispos, sea durante emisiones en la radio a la televisión, sea en la prensa nacional o local, sea en boletines diocesanos). También hemos encontrados algunas indicaciones útiles en las obras y los artículos siguientes: A. Deroo, *L'Épiscopat français dans la mêlée de son temps 1930-1954*, París, Bonne Presse, 1955; P.M. Dioudonnat, *Les ivresses de l'Eglise de France. Les évêques et la société (1801-1976)*, París, Le Sagittaire, 1976; C. Langlois, "Le régime de Vichy et le clergé d'après les Semaines religieuses des diocèses de la zone libre", *Revue française de science politique*, XXII, 4, agosto de 1972 (que presenta y analiza las reacciones: comunicados, declaraciones, sermones, etc., de los obispos y administradores diocesanos de veintiún diócesis de 1940 a 1942); monseñor Vincienne, "Rationalité économique et conscience religieuse. Le discours des évêques aux agriculteurs", *Archives des sciences sociales des religions*, 46-1, julio-septiembre de 1978. No recordaremos aquí las numerosas obras más generales sobre la historia reciente de la Iglesia o de los católicos en Francia que proveen informaciones preciosas sobre la actitud de los obispos, ni las obras y los artículos que hacen balance o análisis del Concilio. No citaremos tampoco los informes presentados a la asamblea plenaria anual de los obispos en Lourdes ni los documentos publicados por las comisiones episcopales que aparecen generalmente en las Éditions du Centurion y que dan indicaciones sobre los temas debatidos por los obispos en tal o tal momento, las cuestiones que retuvieron la atención de tal o tal obispo llamado a presentar un informe (esos documentos no se prestan de ningún modo al análisis sociológico porque no permiten sino excepcionalmente referir las tomas de posición de sus autores: en efecto, no

se dispone de recopilaciones precisas de los debates y de las intervenciones y los votos son "secretos").

El *Who's Who* igualmente ha provisto informaciones fiables sobre todo en lo que concierne a los establecimientos escolares frecuentados, las grandes etapas de la carrera, las condecoraciones. Los obispos en función en 1972 estaban todos inscriptos; por el contrario, una parte importante de los obispos de 1952 y los obispos nombrados luego de 1972 no figuran. Para los obispos de 1932 y de 1952, nos hemos apoyado principalmente sobre el estudio de M. Minier, "L'Épiscopat français de 1921 à 1962", París, Université de Paris X- Nanterre, 1974, 3 vols. (tesis doctoral de tercer ciclo).[31]

Las informaciones surgidas de fuentes escritas han sido completadas y controladas sea por entrevistas directas con los interesados, sea a través de informantes. Hemos procedido así con una quincena de entrevistas en profundidad con obispos de París y de la región parisina (n = 7) y de provincia (n = 8) –los pedidos de entrevistas no han encontrado más que un solo rechazo, de parte de un obispo de provincia–. Además de las informaciones pertinentes sobre la trayectoria familiar y personal del obispo, su recorrido escolar y su carrera eclesiástica, estas entrevistas se orientaban a recoger informaciones sobre los principales recursos de la diócesis (en sacerdotes, religiosos, militantes, escuelas privadas, etc.). Hemos confrontado sistemáticamente las informaciones recogidas a partir de diferentes fuentes (entrevistas, carpetas de prensa, semanarios religiosos, *Who's Who*, libros, etc.), lo que ha permitido verificar, una vez más, la imprecisión, incluso la inexactitud del *Who's Who* sobre puntos esenciales, como el origen social. Cuando las informaciones recogidas, especialmente en lo que se refiere a la profesión del padre, los estudios o la carrera, seguían siendo demasiado imprecisas (era el caso por ejemplo de varios obispos hijos de agricultores de los que no se sabía si eran hijos de campesinos o de grandes propietarios, o de obispos para los cuales no se encontraba mención de diploma, sin estar en posibilidad de afirmar de manera segura que no los tuvieran), nos hemos dirigido sea por carta, sea por teléfono, a los obispos en cuestión que en todos los casos han tenido la amabilidad de darnos las precisiones que nos hacían falta. Además, hemos recurrido a entrevistas en profundidad y a menudo repetidas con diferentes informantes, periodistas de la prensa católica, periodistas responsables de la sección religiosa en *Le Monde*, en *Paris-Match*, secretarios de la Secretaría general del episcopado, religiosos, etc., a fin de chequear la pertinencia de los indicadores retenidos y de recoger informaciones sobre el campo del episcopado, su funcionamiento, sus eventuales divisiones, izquierda/derecha, nacional/local, administrador/intelectual, Acción Católica/catequesis, etc., tantas divisiones que la mayor parte de los expertos consultados juzgaban a menudo demasiado gro-

31. Entre los estudios de conjunto sobre los períodos más antiguos, se puede citar J. Gadille, *Physionomie du haut clergé français de 1870 à 1883. La pensée et l'action politiques des évêques français au début de la IIIe République,* 2 vols., París, Hachette, 1967; padre F. Pinaud, *Les évêques de l'Empire*, París, EPHE, 1975 (Mémoire de la IV section de l'EPHE); Michel C. Peronnet, "Les évêques de l'ancienne France", Lille, Université de Lille III, Atelier de reproduction des thèses, 1977, 2 vols. (tesis presentada en la universidad de Patis IV); N. Ravitch, *Sword and Mitre. Government and Épiscopate in France and England in the Age of Aristocracy*, París-La Haya, Mouton, 1966

seras: rehusando más o menos todos la idea de que pudiera existir "tendencias" diferentes al interior del episcopado, los informantes estaban mucho más dispuestos a hablar del cuerpo episcopal como de un todo, para estigmatizar, por ejemplo, la falta de inteligencia o la incultura de los obispos, que a describir diferentes categorías de prelados.

Hemos recogido y analizado así para cada uno de los obispos en función en 1972 datos concernientes a:

- La fecha y el lugar de nacimiento, su región de origen, el número de hijos de su familia de origen.
- La profesión precisa de su padre y si fuera posible de sus dos abuelos, el número de sacerdotes, religiosos, religiosas en su familia restringida y en su familia extendida, su inscripción en el *Bullettin Mondain*, la presencia de una partícula en el apellido de su padre o de su madre.[32]
- Sus estudios secundarios y superiores: los establecimientos que ha frecuentado (seminario menor, colegio religioso, liceo, seminario mayor, facultad católica, universidad, escuela superior), los diplomas que ha obtenido (enseñanza superior religiosa y profana).
- Su carrera: la edad a la cual ha accedido a la ordenación y al episcopado, los diferentes puestos que ha ocupado, los cambios de puesto y su frecuencia, el tiempo que ha pasado como vicario o como párroco, sus actividades de enseñanza (en un colegio, un seminario, una facultad), sus actividades de dirección o de gestión, las funciones que ha ocupado en la Acción Católica, el paso por los organismos centrales de coordinación de la Iglesia, etcétera.
- Su generación: participación en el concilio, pontificado en el cual ha tenido lugar su consagración.
- Las posiciones de poder eclesiástico que ocupó: pertenencia al consejo permanente, a la Oficina de Estudios Doctrinales, presidencia de una comisión episcopal, de una comisión del concilio, dirección de una diócesis más o menos importante.
- Sus actividades de vocero: publicación de obras "generales" (por ejemplo, *Aujourd'hui l'école catholique* por monseñor Honoré) por oposición a las obras de erudición o de piedad; participación en emisiones de radio o de televisión; el hecho de ser ampliamente citado en las recopilaciones de tomas de posición de los obispos, editadas por Pierre Toulant (*Les évêques français prennent position. La société, la civilisation, l'économie, les pouvoirs publics, le socialisme, la politique*, París, Centurion, 1972).
- Sus redes de solidaridad: paso por un campamento para no oficiales *(stalag)* o un campamento de oficiales *(oflag)* durante la guerra; pertenencia a una asociación sacerdotal; paso por tal o tal seminario: Lille, por ejemplo, por el Instituto Superior Catequético, etcétera.
- Su interés dominante o su especialidad (inmigrantes, obreros, estudiantes, intelectuales, mundo rural, etc.) a partir del análisis de las declaraciones, de tomas de posición y de participación efectiva en comisiones, grupos de reflexión.

32. En francés, la partícula "de" encabezando el apellido es marca de pertenencia a la nobleza. [N. de la T.]

puestos ocupados (capellán de estudiantes, de la JOC, etc.), obras o artículos escritos, etcétera.

- Condecoraciones que ha recibido: legión de honor, cruz de guerra, resistencia, palmas académicas, orden del mérito.

En lo que se refiere a los principales responsables de los organismos de concertación y de coordinación de la Iglesia y de los religiosos, y principalmente los teólogos y los intelectuales, las fuentes publicadas son mucho menos numerosas que en el caso de los obispos. Nos hemos apoyado entonces casi exclusivamente sobre las entrevistas muy en profundidad y a menudo repetidas que han sido llevadas a cabo con los secretarios generales y adjuntos de la Secretaría Nacional del episcopado (n = 5), responsables de las principales servicios y secretarías nacionales (Secretaría General de Enseñanza Católica, Secretaría Nacional de Capellanes de la Enseñanza Pública, Centro Nacional de Pastoral Litúrgica, Oficina de Estudios Doctrinales, Centro Nacional de Vocaciones, Federación de Organismo de Comunicación Social, etc.) (n = 11), a los responsables de los principales grupos de prensa y de grandes casas editoriales religiosa (n = 5), de los peregrinajes y de los viajes (n = 3), del "personal laico de Iglesia": secretarias de obispos, etc. (n = 3). Igualmente, hemos realizado entrevistas a responsables de organismos de coordinación de religiosos y de religiosas (Unión de Superiores Mayores de Francia y Unión de Superioras Mayores de Francia) (n = 2) y a varios teólogos (jesuitas y dominicos en su mayor parte) (n = 7). Estas diferentes entrevistas se referían a la vez a la historia y el funcionamiento de la organización, su lugar en el campo del poder religioso, las relaciones con el episcopado, la trayectoria social y escolar de la persona entrevistada.[33]

33. Debemos a Serge Bonnet el haber atraído la atención sobre la oposición entre los obispos y los responsables de servicios centrales por una parte, los teólogos por otra (véase en particular, S. Bonnet, *Sociologie politique et religieuse de la Lorraine*, Paris, A. Colin, 1972, pp. 152-158).